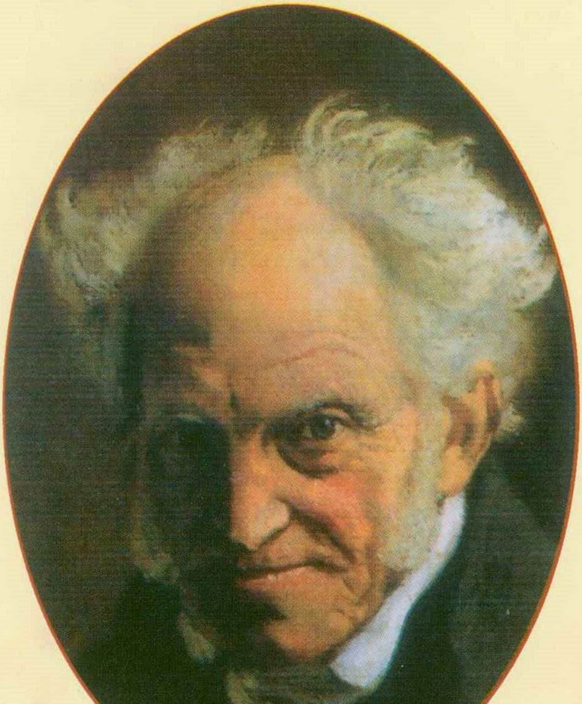
كيُّوم مورانو

شوبِّنهور



ترجمة: فاروق الحميد

التنوير

خذ الكتاب مصوراً

شوبِّنهور

☒ لا يجـوز نـشر أي جـزء مـن هـذا الكتـاب، أو اختـزان مادتـه بطريقـة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو أو بأي طريقة سواء كانت الكترونية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر ومسبقاً.

خذ الكتاب مصورا
د. حسن داخل

كيُّوم مورانو

شوبِّنهور

ترجمه عن الفرنسية

فاروق الحميد

التكوين

Guillaume Morano

Schopenhauer2010

كيُّوم مورانو، شوبِّنهور

ترجمة، فاروق الحميد

الطبعة الأولى2013

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

لـ دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس:00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

taakwen@yahoo.com

قصّتي مع "شوبنّهور"

تبدأ قصَّتي مع «شوبِنّهور» يوم التقيت البروفيسور «كيُّوم مورانو» في دمشق القديمة في إحدى المقاهي المعتمة.

و«كيُّوم مورانو» مدرِّس الفلسفة الأولى في معهد «شارل ديغول» بدمشق ـ المزّة كان قد افتتح منذ عدَّة سنوات.

والتقينا عدَّة مرات فيما بعد نتحدَّث في شؤون الأدب والفكر والفلسفة.

وحين صدر كتابه في «باريس» كنت من الذين حصلوا على نسخة منه كهديَّة.

ولدى قراءتي له وجدت الضالَّة المنشودة التي كنت أبحث عنها:

ـ لم كلُّ هذا الخراب والشرُّ في عالمنا الجميل هذا؟

ولم يتحوَّل البشر ـ أخوة الدم والدموع ـ إلى أعداء يقتل الواحد منهم الآخر ببرودة أعصاب؟

وكنت أتساءل دائماً عن السرِّ الكامن وراء يأس البشر الفقراء والأغنياء معاً؟

وطالما فكرت في دموع الرحمة بعينيِّ الإنسان القاتل نفسه، حاملاً في ضميره ثقل العدالة والخير.

لدى قراءتي لهذا الكتاب وجدت الأجوبة الشافية لكلٍّ هذه الأسئلة، منها ما هو ضال، بعيداً عن إقناعي، والكثير منها أصاب الحقيقة في نظري.

أشكر البروفيسور «كيُّوم مورانو» لوقوفه الطويل معي وأنا أجدُ في ترجمة كتابه، ذي الوزن الثقيل هذا، وأشير إلى أنَّ هذا الكتاب قراءة جديدة ومختلفة لـ «شوبِّنهور» على ضوء صفتين أساسيتين لفلسفته:

الأولى مساهمته في فلسفة الأصول التي تضمُّ كلاً من [ماركس، نيتشه، فرويد] وثانياً وضعه أساس ما يسّمى «الحدس العبثيٌّ» الذي أكَّد لفلسفة «شوبِّنهور» وحدتها العميقة.

إذن يتعلَّق الأمر بإيجاده في نظرية الإرادة عناصر للقطيعة النهائية مع الفلسفات الكلاسيكية ووجود نقطة انطلاق حقيقية لانفلاش فلسفي حيث تبدو فيه الماركسية، والنيتشوية، والتحليل النفسي وهي تمثِّل آنذاك نفس القطيعة مع «شوبِّنهور» الذي أعلن فلسفته العبثية والتي وجدت أصداءها في الآداب عامة والأفكار الحديثة.

لقد لعب الحيف الذي لحق بـ «شوبِّنهور» دوره القاسي، وذلك حين نشر كتابه الأساسي: العالم كإرادة وتجلٍ إذ مرَّ صدور الكتاب والذي كان يمثِّل له فكراً عظيماً، مرَّ دون أن ينتبه إليه أحد، لقد كان الفلاسفة منشغلين بـ «هيجل» [فيلسوف الوزارة] على حد تعبير «شوبِّنهور» نفسه، وذلك حين تناصبا العداء!

هذه المرارة التي عانى منها «شوبِّنهور» ما زال طعمها إلى اليوم في أفواه الفلاسفة الذين يصرُّون على تجاهله، رغم ما أخذوه عنه:

لقد رسم لهم الطريق، فمشوا وتركوه وحيداً في عراء الفكر البارد، هذه الحالة من التناقض تستوجب بعض الإيضاحات.

وراء نكران الجميل هذا نستطيع أن نضع بعض الملاحظات الثانوية، والتي تتَّمتع بأهميتها الخاصة.

هناك في الواقع عدم فهم، وكراهية للفيلسوف من قبل العاملين في هذا الحقل.

قلَّة من يفهم «شوبنّهور»، وأقلُّ من يستطيع أن يحبه.

ثانياً: أنَّه هو من ساهم في عزلته العمياء تلك إذ ظلَّ طيلة حياته يؤكِّد على كراهيته للبشر، أو هكذا كان يبدو، ويزيد بإرادته من جموع الذين يبادلونه الكراهية، ولإصراره على هذه الكراهية سمَّى كلبه «أتَّما» تعني روح العالم، وأورثه كلَّ ثروته الطائلة!

ولم يكتف بهذا، بل أنَّه أثقلِ ضمير البشر بسؤاله المريب: لماذا نبحث عن معنى للحياة، طالما أنَّ الحياة بلا معنى؟

لقد كانت أفكار «شوبنّهور» تنحدر من «الفيدا»، ومن النصوص القديمة للديانات الهندية، وخاصَّة من أفكار «كانت» البعيدة المنال عن الفهم.

لقد كان «شوبنّهور» تلميذاً لـ «كانت» وأستاذاً لـ «نيتشه» الصبي، الذي سيعترف فيما بعد أنَّ معلمه هو من وضع أمام عينيه لوحة الأسئلة الأكثر صعوبة ومرارة حول الوجود، إنَّ «شوبنّهور» تجرأ على التساؤل حول المواضيع الأكثر خطورة في تاريخ فلسفة القرن التاسع عشر للفكر الأوربي.

إنَّه يعتبرِ الوجود معطى أولياً حيث الألم والشيخوخة والمرض والموت تشكِّل عمقه الأساسيَّ، وهنا نتنسم رائحة فكر «بودا» في غابات الهند القديمة!

إنَّ حياتنا تتأرجح بين الألم والسأم، وهذا ما يولِّد فينا الشعور الدائم بمأساة الوجود التي تنبع من أنَّ إرادة الوجود والتي هي العمق الميتافيزيقي المشترك للبشر ما تقودنا إلى صراع أعمى.

إنَّ هذه الإرادة لا تعرف ما تريد، لأنَّها هي نفسها غريبة عن كلِّ أشكال المعرفة، إنَّها على شفافية هاوية الوجود، وذلك ببحثها العبثي عن ذاتها.

ـ ما هو إذن المعنى للحياة؟

إنَّه قبول هذه الكلمة كحالة توافقية مع الذات في اعترافها بالعدم.

هل نستطيع أن نقول في الحالة أنَّ معنى الحياة هو الموت؟

إنَّ الموت يضع النهاية لأخطائنا الفرديَّة في الزمان والمكان.

ولكنَّ هدم هذا الوجود لا يشكِّل سوى ظاهرة ما، وذلك لأنَّ عمق وجودنا هو إرادة غير قابلة للفناء.

يعتقد «شوبنّهور»، على غرار الهندوس، أنَّ اختفاءنا عن ثنائية الزمان والمكان لا يمنع ظهورنا من جديد، فقط علينا أن «نريد»! في ساعة الموت يجب أن نختار: نعود مجدداً أم لا نعود؟

تتعلق الإجابة على هذا السؤال بما فهمه الفرد من وجوده السابق، وبما أعطى للحياة من معنى، هنا علينا أن نتذكر كلمة أخرى لـ «معنى» والتي تعني إرادة.

هكذا يدور «شوبنّهور» في حالات كثيرة من الوهم الفكري، فهو يتأرجح بين الفلسفة كعقل، والفكر الشرقي الذي لا عقل له.

هكذا تكون الإرادة، والتي تتحكم في كلِّ شيء ليس لها في ذاتها لا غاية ولا أصل، ولا وعي بسلطتها المتناقضة، فقط هي تتجدد أبدياً مع ذاتها، وبذاتها.

لقد ردد «شوبنّهور» قول «شكسبير» المأثور:

- «إنَّ العالم قصة يرويها أبله ما، وهي قصة مليئة بالآلام والمآسي»!.

فإذا كان المسرح يعكس حياة البشر، فهم أيضاً لديهم مسرحهم الخاص، في النهاية، أستطيع أن أقول أنّه يتوجَّب علينا ألاّ نعتمد على الفلسفة كثيراً لكي نجد السبب الذي من أجله نحيا، ونموت.

فاروق الحميد

مقدمة

يبدو أن تاريخ الفلسفة قد اهتمَّ بحياة «شوبنْهور» أكثر من اهتمامه بفلسفته، كما لو أنَّ معرفة حياة الرجل كافية لفهم هذه الفلسفة!

هكذا قُدِّم لنا «شوبنْهور» بصورة رجل عجوز حاد الطباع، كاره للبشر، دفعه احتقاره لنظرائه لدرجة أنه جعل من كلبه الوارث الوحيد لكلِّ ما يملك قبل أن يموت[1].

لقد بخس الفلاسفة قيمة «شوبنْهور»، وكان «نيتشه» أولهم الذي رأى في تشاؤمه وفلسفة الأخلاق التقشفيَّة لديه حالة مرضيَّة، يقول في لهذا الصدد:

ـ «تُمثِّل إدانة الحياة من قبل الأحياء حالة مرضيَّة للنوع. فالحياة تعني أن الأخلاق التي تقف ضد الطبيعة ليست في الحقيقة سوى تكريساً مجيداً للانحطاط والضعف والإدانة. والأخلاق التي عرفناها حتَّى الآن، والتي أخذت شكلها النهائيَّ لدى «شوبنْهور».. ليست سوى غريزة الانحطاط نفسه وقد جاءت على صيغة الأمر: «اذهب إلى فنائك»!.

إذن لقد أدان «شوبنْهور» الحياة من خلال عدم قدرته على العيش، فأصبحت فلسفته برفض الحياة في نهاية الأمر للموتى الأحياء فقط[2].

نحن نعلم أنَّ شوبنْهور نفسه لم يكن يعتمد كثيراً على الوهم بتفهم عصره له.. وأنَّ زوال الحظوة التي قوبلت بها محاضراته في

---

(1) كان قد سمى كلبه «أتما» وتعني «روح العالم» المترجم.

(2) أطلق عليهم نيتشه اسم «دعاة الموت» المترجم.

جامعة «برلين» كانت تمثِّل موقفاً صبَّ في صالح خصمه اللدود «هيجل» ولم يستطع أبداً الخروج منه، وكانت مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «العالم كإرادة وتجلٍّ» الصدى لهذه الحالة من خيبة الأمل:

ـ «لقد كففت منذ زمن طويل عن محاولة إرضاء الآخرين».
وبقدر ما شكَّلت هذه الحالة وضعاً مؤلماً بالنسبة للفيلسوف فإنَّه طرح نفسه كمن امتلك حقيقة العالم بين يديه، أي كما لو أنَّه وضع النقطة الأخيرة في تاريخ الفلسفة.

والآن، ربما يترتَّب علينا أن نعكس صيغة الاستهانة التي دعانا إليها «نيتشه»[1] فنقول: أنَّها ليست فلسفة «شوبِّنهور» ما تمثِّل حالة مرضيَّة، ولكنَّها عناصر حياته التي شكلت عرضاً للإحاطة بحقيقة معيَّنة.

إننا نتساءل في إطار هذه المحاولة حول توريثه لكلبه، ألا يعني هذا أنَّه لم يجد أحداً من معاصريه جديراً بهذا الإرث ؟

نستطيع أن نرى في هذا الحدث الأخير الذي قام به، والذي قد يبدو تصرفاً ينمُّ عن الشيخوخة والخرف، أن نرى معنى فلسفيَّاً كرَّس «شوبِّنهور» نفسه قاضياً على عصره. إنَّ الأمر بالنسبة له هي فكره بالذات، لا لكي نضفي عليه معاني الإجلال والتقدير، بقدر ما نتفهم وندرك الحقائق التي أراد لها أن تظهر إلى عالم النور.

* * *

(1) Nietzsche, Le Gépuscule des idoles, trd, Albert, paris 1985.
نيتشه، أفول نجم الوثنيَّة، ترجمة ألبير، باريس 1985.

أصول فلسفة "شوبنّهور"

التســاؤل:

إنَّ فكر «شوبنّهور» ذو مدخل غريب بشكل جذري: فلقد تكشَّف عن بعض المواضيع الأكثر حداثـة في الفلـسفة، وبقـي بـنفس الوقـت مرتبطاً بمواضـيع ذات صـبغة تقليديَّـة مثـل تلـك الـتي ورثناهـا عـن العصور القديمة، وهكذا، «فشوبنّهور» يحتلُّ مكانه بكل عناد في لعبـة «خلط» أوراق الفلسفة الحديثـة علـى حـدٍّ تعـبير «غوتـه»، وذلـك في رسالة إلى «نيبل» تاريخ 24 نوفمبر ـ 1814.

تشهد على هذا الخلط تحاليله للتساؤل، كشرط أساسي للفعاليـة الفلسفيَّة..

موضوع فلسفي قديم:

هذا الموضوع يتعلَّق ببدايـة الفلـسفة، حيـث وضـع «شـوبنّهور» نفسه في اللائحة المفتوحة للفلاسفة الأقـدمين «أفلاطـون» و«أرسـطو» وكتابع لهم، إذ طرح الفلسفة كنشاط ينبع مـن ميِّـزة التفـاؤل الخاصَّـة بالبشر.

وكمـا أشـار «أفلاطـون» في كتابـه «الإلوهيَّـة»، و«أرسـطو» في «الميتافيزيقيا» أنَّه إذا اسـتطاع الإنـسان أن يعمـل في مجـال الفلـسفة، فذلك بفضل قدرته على التساؤل، والإجابة علـى مـا هـو واقعـي مـن خلال فهمه لهذا الواقع، بما يتضمَّنه من مسائل تتطلَّب الإجابة عليها:

- إنَّ الإنسان «حيوان ميتافيزيقي» لأنَّه يتمتَّع بالقـدرة علـى إدراك العالم.. كلغز!

ينسحب التساؤل الفلسفيُّ على جميع الأشياء، وهناك من وجهـة النظر هذه حـسب «شـوبنهور» مراتبيَّـة وتـدرُّج حقيقـي للقـدرة علـى التساؤل، إنَّ عمل الفيلسوف ليس رؤية الأشياء في حالتها الاستثنائيَّة، بل في حالتها العاديَّة، والمألوفة التي لم يفكر بها أحد.

نجد هنا الصورة الأفلاطونيَّة للإنسان التي يبدو فيها أنَّ كلَّ شـيء يسير من تلقاء نفسه، وصورة الإنسان الذي يعتقد أنَّه يعـرف، والـذي أصبح عصيَّاً على جميع الأسئلة الفلسفيَّة، إنَّ تساؤل الفرد يفترض في الواقع بعضاً من الوعي بجهله، وهذا شـرط أساسـي لكـلِّ بحـث عـن الحقيقة.

أمَّا بالنسبة للتساؤل العلمـيِّ، فهـو يفتـرض أيـضاً بعـض الـوعي بجهـل الفـرد، ولكنَّـه «لا يتـشكَّل إلاَّ بمـا يتعلَّـق بـالظواهر النـادرة والمختارة».

على العكس من ذلك، أن تتمتَّع بالعقليَّة الفلسفيَّة فهـذا يعـني أن تكون قادراً على التساؤل عن أحداث معتادة، وعن أشياء تحـدث كـلَّ يوم، وأن تطرح كموضوع للدراسة ما هو عام وشامل وأكثر عاديَّة مـن كـلِّ الأشـياء»[1]، وهكـذا فالفلـسفة تولـد مـن الملَكَـة الكونيَّـة علـى التساؤل حول الأشياء الأكثر بساطة:

---

(1) le monde comme Volonté et comme representation trad, A, Burdeaw 2004. P 852.

العالم كإرادة وتجلٍّ، ترجمة أ. بيردو 2004 صفحة 852.

ـ بشكل عام، ليس مراقبة الظواهر النادرة والمستقرَّة ما يقود إلى اكتشاف الحقائق الأكثر أهميَّة، ولكنَّها دراسة الظواهر البديهيَّة والواضحة للجميع: إنَّ الجهد لا ينصبُّ إذن على رؤية ما لم يره أحد، بل على التفكير في ما لم يفكر به أحد حتى الآن.

ولكن أن نضع التساؤل مصدراً لكلٍّ ما هو فلسفي، لا يعني أن نفهم كيف يكون التساؤل نفسه ممكناً، يصبح الأمر إذن أن نعيش حالة التساؤل عن إمكانيَّة حدوثه بالذات!.

في الواقع نجد «شوبِنّهور» من خلال الإجابة على هذا السؤال قد قطع آخر صلة له بالفلسفة التقليديَّة متَّجهاً إلى عوالم جديدة من خلال بصيرة نافذة لا تعرف التعب.

***

إعادة التحليل على ضوء الوعي الحديث

الفكر في خدمة الإرادة:

نجد عند «أفلاطون» و«أرسطو» أنَّ التساؤل يفترض وجود قوَّة ما، هي مَلَكَة التفكير التي تعني القدرة على المعرفة، وهي قدرة عليا ذات سيادة تامَّة، مما يعني أنَّها لا تخدم سوى نفسها، وأنَّها تمارس نشاطها التساؤليّ بكامل حريَّتها، وهي بذلك تكون قد كرَّست نفسها كقدرة نزيهة، وحياديَّة، في بحثها عن الحقيقة المجرَّدة من الأغراض والمصالح. وهي كقوة متفوِّقة على كل القوى الأخرى لدى الإنسان وخاصة «الإرادة» أو «الرغبة»، فإنَّ عملها الطبيعيّ ـ والحالة هذه ـ هو قيادة هاتين القوَّتين «الرغبة والإرادة» والسيطرة عليهما .

هكذا تكون الروح المنسجمة مع طبيعتها عند «أفلاطون» هي الروح التي يقود الفكر فيها الرغبة، ويتحكَّم بها.

هنا بالذات، أي في تفوُّق واستقلاليَّة الفكر، نجد «شوبِنْهور» يتَّخذ موقفاً معارضاً كليَّاً لهذه المقدمة. فهو يرى أولاً وقبل كلّ شيء أنَّ الفكر ليس سوى وسيلة للحياة وللحفاظ على النوع[1]، وعمله الأساسيُّ في هذه الحالة عمل بيولوجي محض. إنَّ الفكر «يبزغ» في خضَّم أحداث الحياة عندما تتطلَّب التعقيدات المتكاثرة للجسم كثيراً من الحاجات، وذلك لإرضاء قوَّة صاعدة جديدة.

يفرِّق «شوبِنْهور» بشكل جذري بين التساؤل وتحوُّلاته الدنيا مثل

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

«التطفل»، حيث يجيب على التساؤل النزيه والمعنويّ، بينما تظلُّ هذه التحوُّلات حالة انفعاليّة يقوم بها الإدراك لصالح الإرادة.

إنَّ التحوُّلات الدنيا للتساؤل تضع جميع الأسئلة لمصلحتها العمليَّة، فنسأل:

- «ما الذي يفيدني هذا. أو ما الذي يضرُّني»؟

- «ما كلُّ هذا؟ وأيضاً: كيف صنع هذا؟»

بينما السؤال الذي يطرح نفسه هو التالي:

- كيف أنَّ الفكر، والذي هو عبارة عن وظيفة بيولوجيَّة بسيطة يظهر على شكل قدرة خاصَّة على المعرفة؟!

التساؤل. كحالة خارقة للمألوف:

أن يكون التساؤل ممكناً، ومن خلاله يكون النشاط الفلسفيُّ لمعرفة العالم ممكناً أيضاً، فهذا يفترض أنَّ الفكر يتحرر من الإرادة، وأنَّه يستطيع بشكل مؤقَّت أن يتجاوز وظيفته البيولوجية الطبيعية.

إنَّ الدهشة تستدعي إذن وجود فكر يعمل من أجل مهمَّته البدائيَّة الأولى، وهي الحفاظ على الحياة، وإنَّ ما هو عرضي «الفكر» يمكن أن يسيطر ويلغي ما هو جوهري «الإرادة» في حالة مؤقَّتة لا تدوم سوى لحظة واحدة.

ولكن هذا التحرر نفسه لا يمكن أن يتمَّ سوى في حالة يكون فيها الفكر فائضاً عن حاجته بالنسبة لاستعمال الإرادة له. وهذه الزيادة في مخزون الفكر تصبح حرَّة بطريقة تستطيع أن تكرِّس نفسها للدراسة الموضوعيَّة للعالم:

ـ «لا يستطيع العالم أن يظهر لنا بألوانه، ولا بشكله الحقيقيّ، ولا بكليَّته، أو معناه إلاّ إذا انفصل الفكر عن الإرادة، وحوَّم بكلّ حريَّة فوق الأشياء دون أن يحرِّكه دافع من الإرادة. وهذه الحالة مخالفة لجوهر ونهج الفكر بشكل أكيد، وهي حالة ضدّ الطبيعة».

إنَّ التساؤل، والنشاط الحياديّ للمعرفة بعيدان كلّ البعد عن الانسجام مع جوهر الإنسان نفسه، وهما لا يظهران في الطبيعة سوى بصفة غير عاديَّة كمنتج مشوَّه، خاصَّة وأنهما يقفان ضدّ طبيعة عمل الفكر ووجهته المقدَّرة له.

العبقري والإنسان العادي:

لا أبعد عن فلسفة «شوبنهور» من الفكرة القائلة أنَّ الفلسفة مجال الجميع. هناك على العكس من ذلك ارستقراطيَّة ثقافيَّة للطبيعة، فالفائض الفكريّ حول الإرادة لانصدفه في الواقع بشكل دائم سوى لدى الإنسان العبقريّ، وهو كلّ ما يرتبط بهذا القانون الاقتصاديّ الذي تحدَّثنا عنه، والذي ينصّ على أنَّ الطبيعة لا تعطي حقّ التفوُّق سوى لأقليَّة ضئيلة من البشر، ولا تصنع إلا الندرة منهم كعباقرة في خدمة أهدافها، أمَّا غالبيَّة البشر، فالطبيعة لا تعطيهم سوى ما هو ضروري لحفظ الإنسان والنوع، ذلك لأنَّ العبقريّ يستغرق كليَّاً في أوامر إرادة الحياة التي يستطيع أن يصنع منها المرآة الصافية للعالم.

وعلى العكس، فإنَّ الإنسان العاديّ يرى الأشياء في العالم دون أن يرى العالم نفسه وهو لا يراها إلا بالمعيار الذي تهمُّه هو:

ـ «إنَّ خاصَّة المعرفة بالنسبة للرجل العاديّ فانوس ينير له معالم طريقه. أمَّا بالنسبة للعبقريّ، فهي الشمس التي تكشف له العالم كلَّه».

نستطيع أن نفهم إذن لِمَ أنَّ الرجل العبقريَّ قليلاً ما يتأقلم مع الأوضاع الماديَّة للوجود، وسبب إهماله لوسائل الراحة والرفاهية، أنَّ فكره الذي يضيء العالم لا يستطيع أن يريه الدرب. هكذا يجد «طاليس» الذي يتأمَّل النجم نفسه عرضة للهُزء والسخرية من قبل خادمته «تراس» لأنَّه لم يكن ليرى البئر الذي كاد أن يقعَ فيه وهو ماش على وجهه.

إنَّ الشيء المهمَّ بالنسبة للخادمة «تراس»، للإنسان العادي، هو ما يوجد في أشياء الممتلكات الخاصَّة، وهذا هو الهدف الوحيد الذي يستطيعون إتباعه.. أمَّا بالنسبة للعبقريِّ، فهو خارج عن نطاق الإنسان وحفظه لنوعه.. وهو يتَّجه إلى غاية لا يستطيع مجموع البشر حتى مجرَّد تصوُّرها وفهمها.

نقد الفلسفة الجامعية:

على ضوء تطوُّر فكره، نستطيع أن نفهم إذن المقاطع القليلة في كتب «شوبنّهور» التي تتعلَّق بنقد الفلسفة الجامعيَّة لعصره وخاصَّة نقده لـ «هيجل».

بلا شك، ليس هناك من فيلسوف أبدي قسوةً إزاء ما أسماهم «الفلاسفة الكاذبون» أكثر من «شوبنّهور»، فقد وجد «هيجل» نفسه موصوفاً بـ «الملَّوث بالمغالاة» و«بالمشعوذ» و«السفسطائي المتبجح»، وهو في كتابه «الوعي في التاريخ»[1] يشبه «الحبَّار» الذي يحيط نفسه بغيمة من الحبر لكي يختفي عن الأنظار[2].

(1) هيجل: الوعي في التاريخ Hegel- La Raison dons l'histoire.

(2) الحبار: هو حيوان بحري من الرخويات، يتغذى بالأسماك ويألف الشطوط الصخرية. و إذا شعر بخطر ما فإنه يقذف بسائل داكن اللون لكي يتمكَّن من الهرب.

إنَّه لمن المغري أن نرى في هـذا الهجـوم عرضـاً للكراهيَّـة الـتي يحملها «شوبنهور» لفلاسفة الجامعات، وهي بـشكلها هـذا كراهيـة لا معنى فلسفي لها، ومع هذا فمن الممكن أن نعطيهـا معـنى آخـر أكثـر مباشرة في علاقته مع فلسفة المؤلِّف نفسها.

في الواقع، ما رآه «شوبنْهور» في فلسفة عصره أنَّها لم تكن جهداً أميناً لمثقف حر في خدمة الإرادة ولكنَّها عمل إرادة خاصَّة تبحث عـن المجد والشهرة والمال، وهي مستعدَّة من أجل هذا أن تضع نفسها في خدمة الإرادة السياسيَّة وأهداف الدولة. إنَّ هذا المثقف لا يبحـث عـن الحقيقة، ولكنَّه «يرقص على النغم الوزاري».

من الصعب هنا ألاَّ نتذكر المقاطع التي صاغها «هيجل» في كتابـه «الوعي في التاريخ» والتي يمجِّد فيهـا الدولـة «الباسماركيَّـة» الحديثـة كمرحلة أخيرة في صياغة التاريخ.

ما يحملـه هـؤلاء الفلاسـفة في منـاهجهم هـو نفـس مـا يحملـه الإنسان العاديُّ على قسمات وجهه:

ـ «إنَّ سمة الابتذال، وعلامات التفاهة تشهد على تبعيَّة وخـضوع المعرفة للإرادة، واستحالة أن ندرك الأشياء بطريقـة أخـرى سـوى في علائقها مع الإرادة وغاياتها.

في هذا الهجوم، وصم «شوبنْهور» هـذا النـوع الجديـد للكـائن: «المخلوق الفلسفي الوزاري» جاعلاً من نفسه بهذا كـ«مـاركس» ثـائراً أصيلاً عندما أعلن هذا الأخير قطيعته مع الفلـسفة الـتي تطـرح نفـسها كمشروع أيديولوجي في خدمة السلطة:

في الحالتين، هنـاك إدانـة لعمـل المثَّقـف الـذي يـدَّعي الحريَّـة ويطالب الآخرين بنزاهة البحث عـن الحقيقـة، حيـث هـو في الواقـع أكثر عبوديَّة من الجميع.

التساؤل أمام الشر

حالة الشرّ المطلق:

أن يكون التساؤل ينبوعاً للفلسفة، فهذا لا يوضّح لنا مصدر فلسفة «شوبنّهور». إنّ تساؤله يتركّز حول حضور الشرّ الذي يبدو في شكليْ البؤس والأخلاق السيئة:

ـ «إنّ التساؤل الفلسفيّ في عمقه هو حالة من الدهشة المؤلمة: فالفلسفة تبدأ مثلها مثل افتتاحيَّة أوبرا «دون جوان» بشكل سيء.

من المؤكد أن «شوبنّهور» لم يكن أول من طرح مسألة الشرّ، ولكنَّه الوحيد الذي ناقشها بهذا الشكل الراديكالي.

لا توجد منطقة في الوجود تخلو من الشرّ. وهو ينتشر في جميع مناحي الحياة، بطريقة نستطيع أن نقارنه بمشهد تتكرر فيه الأحداث المأساويَّة بلا نهاية:

ـ «لنلق فقط نظرة على العالم البائس أبداً، المحكوم بالفناء من أجل أن يعيش لحظة واحدة، والذي يعاني من العذابات الشديدة الوطأة حتى الساعة التي يجد فيها نفسه بين ذراعيْ الموت. لنجمع كلّ هذه المشاهد، فنعطي الحقّ بذلك «لأرسطو» الذي قال أنّ الطبيعة تعاني حالة من المس، وهي ليست إلهيَّة أبداً».

إنّ الفلسفة لم تعالج إذن مشكلة الشرّ كمسألة يجب حلُّها مع جملة المسائل، بل على العكس من ذلك، أنَّها وجدت في طرحها للشرّ ما يولِّد الفلسفة:

لو كانت حياتنا خالدة بلا ألم، ربَّما لا يخطر ببال أحد أن يتساءل عن سبب وجود العالم، وتحديداً سوف يتساءل عن طبيعة هذا العالم الخاصَّة، ولكنَّ الأشياء تفهم بحدٍّ ذاتها.

نستطيع أن نقول بمعنى آخر أنَّه إذا كان وضع الإنسان سعيداً بشكل أساسي، فإنَّ هذا الوضع سيكون غبيَّاً أيضاً. إنَّ الفكر سوف يملك الإمكانيَّة المجرَّدة بلا شك على الخروج من سيطرة الإرادة، بيد أنَّ هذا الإرادة التي تتمتَّع بالكمال ليس لديها من سبب لفعل ذلك.

نحن نفكر ههنا بأسطورة رعاة الـ «أركادي» الذين تكلَّم عنهم «كانت» في كتابه «فكرة تاريخ مطلق من وجهة نظر كونيَّة»[1]:

هذه المجموعة من البشر لا يعرفون الصراع ولا العداء، وهم لا يعانون الألم والعذاب، كلٌ واحد منهم يعيش بسعادة وهناء، ولكنَّهم جميعاً سيصبحون أغبياء تماماً كالقطيع الذي يرعونه في الحقول!

رفض الحلول الوهميَّة لمشكلة الشر:

تشرح شموليَّة الحالة المُعاشة هذه علاقة «شوبنهور» بتاريخ الفلسفة، كما وصفها «سقراط»، فتاريخ الفلسفة هو التاريخ الذي يبحث مسألة الشرِّ التي اعتبرت دائماً ملغاة، أو يمكن تجاوزها.

فإذا ما أدركناها كحرمان بسيط للخير، فإننا نلغي وجودها الحقيقيَّ [سبينوزا]، أو أننا نعتبر الخير ممكناً، فهذا يعني أننا لا نقرُّ له سوى بوجود نسبي [ليبنز]، وهكذا تكون رؤية الفلاسفة لهذه المسألة

---

(1) I dée d'une histoire universelle d'un point devu cosmopolitique

«كانت» ـ فكرة تاريخ مطلق من وجهة نظر كونيَّة.

على أنها ليست كاملة ولا مستقلَّة بحدٍّ ذاتها. إنَّ وهم التفاؤل هو ما شكَّل من وجهة النظر هذه ملامح الفلسفة الغربيَّة.

رأى «شوبنْهور»، أنَّ هذه الفلسفة ذات الصفة التفاؤليَّة تجد جذورها في قضيَّة الإيمان بالله، وهي العقيدة التي ترى أنَّ العالم مخلوق بيد إله كامل القوَّة، ومطلق الطيبة. فيكون الحطُّ من قيمة الشرِّ في النهاية هو حالة لحلِّ التناقض القائم بوجود الشرِّ وسط عالم خلقه هذا الإله «الكامل القوَّة، والمطلق الطيبة»، ورفض الشرِّ مطلقاً أو نسبيَّاً لا معنى له سوى أنَّه محاولة لإنقاذ هذه العقيدة ذات الطابع الديني.

بلغ هذا الرفض أوجه في فلسفة «وحدة الوجود» التي تتَّخذ من وجهة النظر هذه تقمُّصاً للآلهة في اختفاء الشرِّ، وهي الدرجة النهائيَّة لعملية الكبت، تلك التي تخلق المشكلة.

نستطيع أن نقيس هنا مسافة التناقض بين فكر «شوبنْهور» مع الفلسفة التقليديَّة في مجموعها: فهو يرى أنَّه بوجود الشرِّ، فإنَّنا «نشهد تناقضاً لا يمكن حلَّه».

هذا يعني أنَّ مشكلة الشرِّ تبحث عن حل ممكن يجعلها تختفي، ولكن بجواب يأخذ بعين الاعتبار وجودها.

لم يعد الأمر بالنسبة للفيلسوف الذي تحرر من الإيمان بالله قراءة العالم كحالة من الانسجام والتوافق، ولا برؤية شكل مثالي فيه لا يراه سوى العقل، ولكنَّ المسألة أصبحت بالنسبة لهذا الفيلسوف هو أن يأخذ على عاتقه كلَّ آلام العالم، وذلك في وعي شفَّاف لصفاته الغير قابلة للتجاوز.

هذه المواجهة لمشكلة الشرِّ هي ما تشكِّل عند «شوبنْهور» مقياس المسافة لكلِّ فلسفة حقيقيَّة:

ـ «إنَّ الفلسفة التي نسمع من خلال صفحاتها صوت الأنين، وصرير الأسنان، وصلصلة عظام الموتى ليست فلسفة أبداً»(1).

هكذا، فالفلسفة الأصيلة لا يمكن أن تكون سوى فلسفة تشاؤميَّة. بقي إذن أن نحدد طبيعة الإجابة التي تستطيع أن تعطيها الفلسفة الأصيلة هذه لمشكلة الشرِّ المطلق.

موضوع الفلسفة:

لقد جاءت إجابة «شوبنهور» على مستوى جوهريَّة هذه الحالة، فالفلسفة الأصيلة لا يمكن أن تسير وراء وهم عقيدة الإيمان أو مذهب «وحدة الوجود»، وتكتفي بالحلِّ الذي يقدِّمه علم النفس لمشكلة الشرِّ الذي يرى فيه نتيجة لحريَّة إنسانيَّة سريعة التأثر باختياره [مما يمثِّل طريقة جديدة بترك «الله» بعيداً عن أسبابه].

تدعو مشكلة الشرِّ هذه إلى التأمل الميتافيزيقيِّ بشكل قاطع، بمعنى آخر، أنَّها تقترح إيضاحاً حقيقيّاً للمسألة الوجوديَّة برمَّتها، لأنَّ مشكلة الشرِّ هذه ـ وحسب شوبنهور ـ تجد جذورها في أعماق البشريَّة وهي تواجه العراقيل، أو أنَّها سعادة وهميَّة، ليست في أصل الأشياء نفسها.

إنَّ السؤال الأول للفلسفة يجب أن يطرح على الشكل التالي:

ـ «ما هو العالم»؟ وما وضع «المعرفة العمليَّة» لجوهره؟

نعلم أن حلَّ أي لغز يكون صحيحاً عندما يتناسب مع ما يطرحه!. هكذا يكون «الإنسان» هو الجواب الصحيح على اللغز الذي طرحه «أبو الهول» على «أوديب»! فالإنسان هو الكائن الذي يسير على أربعة أرجل صباحاً، وعلى اثنين ظهراً، وفي المساء يسير على ثلاثة، كذلك في اللغز

---

(1) Entretiens, trad Raymend paris 1992. P 78.

ـ حواريات. ترجمة د. رايمون. باريس ـ كريتيريون 1992 ـ الصفحة 78.

الذي يتعلّق بالحياة: فهو لا يمكن حلُّه إلاّ من خلال فلسفة ترى جميع جوانب المسألة، ولا تترك شيئاً في العتمة، بما في ذلك بؤسها الخاص.

ولكنَّ المشروع الفلسفيَّ يجد نفسه في مواجهة مسألة تتعلّق بالمبدأ. فإذا كان الشرُّ قد أتى من «الوجود» نفسه، فهذا يعني أنَّ هذا الوجود قابل للإدراك والفهم، وذلك من خلال ظواهره الخارجيَّة. ولكن، هل أن معرفة «جوهره» بالذات ممكنة؟

إذا كان الفرد المفكِّر والذي هو أنا ليس سوى جزءاً بسيطاً، عابراً، وسريع الزوال من العالم، كيف أستطيع أن أدَّعي معرفة هذا العالم في مجموعه، بل في جوهره الخاص؟

هنا، يتلاقى المشروع الفلسفيُّ لـ «لشوبنّهور» مع العلوم كمحاولة حديثة لتفسيره، ومع الفلسفة «الكانتيَّة» التي تحاول وضع نهاية للطموح العلميِّ للميتافيزيقيا.

بالنسبة لـ «فيختـه» لا يكفـي نقـد الميتافيزيقيـا في ادِّعاءاتها الموضوعيَّة، بل يجب سبر أسبابها العاطفيَّة التي توجهها الإرادة، لأنَّ هذا التقصِّي هو ما يحدِّد الدوافع والعواطف التي تشكِّل حسب رأي «نيتشه» المصادر المنتجة لكلِّ فكر، بما في ذلك الفكر العقلاني.

ولكنَّ المبدأ الذي تقوم عليه أولويَّة الدافع على العقلانيَّة قاد «نيتشه» إلى البحث في أصول أشكال الفكر الذي كان يمثِّل التقليد الفلسفيَّ منذ «أفلاطون».

لقد أظهر كتاب «أفول نجم الوثنيَّة» أنَّ التقليد الفلسفيَّ هذا لم يزل ينتقص من قيمة العالم كما يبدو لحواسِّنا: فالعالم المحسوس، ذو طابع الصيرورة المستمرَّة، لا يمكن أن يكون حقيقيّاً. إنَّ التوكيدات الأفلاطونيَّة هي التي تمثِّل برأي «نيتشه» قلب الميتافيزيقيا الغربيَّة التقليديَّة.

من هنا نجد الفكرة التي ترى أنَّ الكائن الأصيل لا يمكن أن يوجد، ذلك لأنَّ كلَّ صيرورة تتضمَّن نقصاً في وجودها في عالم الظواهر المتغيرة، أمَّا عالم الحقائق اللامرئيَّة، الخالدة، فهي التي تشكِّل الكائن الأصيل الذي عليه أن يوقد الروح الفلسفيَّة.

كما نرى، هذا المنهج الذي يبحث في أصل الكائن يعود في الواقع إلى فلسفة «شوبِنهور»، فهو يقترح نبذ فكرة استقلاليَّة وتفوُّق الفكر على الإرادة، ورفض أوليَّة الخواص العاطفيَّة على الوظائف الفكرية[1]:

ـ ولكن إذ يكتفي «شوبِنهور» بتبعية الفكر المطلقة للإرادة، فإنَّ «نيتشه» في النهاية هو الذي سيقوم بإنارة الطرق التي تحقق الإرادة فيها غاياتها، مما قاد «كليمو روسيه» في الكلام عن فلسفة «شوبِنهور» بوصفها أنَّها «ثورة لم تكتمل»:

ـ «إنَّ «شوبِنهور» متحمس جداً في كلامه عن تبعيَّة الوظائف الفكريَّة، فقد أزاحها من المشهد لدرجة أنَّ القدرة الجديدة للوظائف الإراديَّة، والتي تتحكَّم بكلِّ شيء لم تعد تشرح شيئاً، لقد ظلَّ اهتمام «شوبِنهور» على وضوحه وجلائه لا يتعدَّى هذه الفكرة في محاولة لم تنته أبداً في فهم أصل الكائن»[2].

* * *

(1) نفهم هنا التوكيد أنَّ فكراً فلسفيّاً إلى درجة ما لا أكثر، هو حل وسط تقوم عليه العقلانيَّة، إنَّ خطأ العقلانيَّة هو الحديث عن الوعي دون إدراك مصدره اللاَّعقلاني. إنَّ اللغة التي تستخدمها العقلانيَّة غير مفهومة حتَّى بالنسبة لها، والإقرار بأولويَّة الإرادة والرغبات على الفكر يقودنا إلى القول أنَّه لا يمكن فهم أي منهج للفكر انطلاقاً منه فقط، ولكن من زاوية أخرى تبدو في الظاهر أكثر غرابة.

Cl. Rosset, Schopenhaur, philosophe de L'absurde.

(2) ك. روسيه ـ شوبنهور، فيلسوف العبث.

الفصل الأول

العالم هو ما أتمثَّله

"الـذات" و"الموضـوع"[1]

إنني، و«كذات» تتمتع بالوعي، أتلقّى العالم من خـلال إدراكـي. ومن أجل معرفة فيما إذا كـان العـالم قـابلاً للمعرفـة، وإلى أيٍّ مـدى يمكن ذلك، علينا أولاً معرفـة علاقـة «الـذات» بالعـالم الـذي يـشكّل إدراكه.

هذه العلاقة في المعرفة المباشرة لا تطرح أيّة مشكلة، إذ نفترض دائماً أنّ العالم هو ما ندركه ونراه، هكذا تكون الورقة بيـضاء، لأنـني أرى اللـون الأبـيض فيهـا، وأشـعر أنّ اللـهب حـارق، لأنـني أتلقّـى حرارته. بهذا الشكل، يكون هناك توافـق بـين العـالم الـذي أتلقّـاه في وعيّي الخاصّ بي والعالم كـ«مَثَل» يوجد بحدّ ذاته، ومـن خـلال هـذه «الذات».

إنّ النتيجة الأولى لهذا الاعتقاد العفويّ هي أنّ العـالم لا يتوقّـف عن الوجود مع غياب «الذات» الـتي تدركـه: إنـني أتـصور أن الـسماء تظلّ زرقاء حتّى عندما أغلق عينيّ وأتوقّـف عـن تأملّهـا، وأنّ اللـهب يستمرّ بنشر حرارته حتّى عندما لا تكون هناك يدٌ تلمسه أو تحترق فيه.

---

(1) ـ «الذات»: كلمة مرادفة لكلمتيْ «الجوهر، الماهيَّة» تُستَخدم كـصفة ملازمـة لهما، وهي في علم المنطق اصطلاح يؤكد أو ينفي، يقول أرسـطو: ــ «هـو الحدُّ الفاصل بين طرفيْ قضيَّة».
فلـسفياً تعـرَّف «الـذات» بالملَكَـة المفكّـرة عنـد الإنـسان، وهـي عكـس الموضوع، وعليها أقام «ديكارت» دعائم المعرفة.
ـ «الموضوع»: كلّ ما هو موجود بمعـزل وخـارج تفكيرنـا في العـالم، وهـو على عكس «الذات» كما أسلفنا.

مع هذا تظلّ علاقة المطابقة والانسجام هذه التي نفترضها بشكل عفوي بين العالم الذي ندركه، والعالم كما هو، حقيقة سطحيَّة بالنسبة لـ «شوبنّهور».

كما هو الحال في الضوء الخارجيّ الذي لا يستطيع أن يخترق زجاج الكنيسة دون أن يصطبغ بلونه، بل حتَّى في شكله، كذلك في صورة الشيء التي تنعكس في الماء، فإنَّها تأخذ بعض صفاتها [حركته، صفاءها، عتمته]، وهكذا فالموضوع المُدْرَك أيضاً، يتَّخذ بالضرورة بعض الأشياء من «الذات» التي تتلقّاه وتتمثَّله.

إنَّ الموضوع المُدْرَك بمعنى آخر يكون بالضرورة متغيراً فقط لكونه مُدْركاً: شكله، صفاته، كلُّ هذا تبعاً أو ناتجاً ليس فقط مما هو عليه، ولكن من جملة الشروط التي يقع تحتها ويبدو فيها «للذات».

لا يستطيع الوعي من وجهة النظر هذه أن يتطابق مع النافذة الصافية التي تسمح برؤية الأشياء كما هي، على العكس من ذلك فالوعي يصوِّر العالم من خلال صفاته هو، وإذا كان العالم يعني الأشياء، فذلك ما يبدو عليه فعلاً.

هذا التأكيد الذي يشكِّل بالنسبة لـ «شوبنّهور» الحقيقة الأولى للفلسفة، لم يكن ليخفى على الفلاسفة أو الفهم العامّ إلاَّ لكونه أصبح واضحاً للعيان. علينا إذن أن نحدِّد ما يدين به العالم «للذات» التي تدركه، وأن نبيِّن حجم هذه «الذات» في بناء العالم كما يبدو لنا.

* * *

ليس للعالم رائحة، ولا طعم، ولا لون

يمثِّل العالم بالنسبة لي، أنا الذي أدركه، مجموعة الصفات التي تكتشفها حواسيَّ الخمس، وهكذا فإنَّ عينيَّ هما اللتان تظهران لي النور، وألوان الدنيا بكلٍّ درجاتها وشدَّتها واختلاطاتها المختلفة، وأذناي هما اللتان تُسْمِعانني الأصوات والضجيج بما تحتويه من نغمات. إنني أتذوَّق بحاسَّة الذوق لديَّ، وأشمُّ رائحة ما أتذوق، وأحسُّ ببرودة وحرارة وقوَّة وضعف الأشياء عن طريق لمسها.

في علاقتنا المباشرة مع الواقع، نضفي على الصفات المحسوسة قيمة موضوعيَّة. وهكذا فإنَّه حسب اعتقاديَّ العفويِّ يكون اللون الأبيض هو ما يعطي الورقة لونها، وبرودة الطاولة التي أكتب عليها تبدو أنَّها تأتي من الطاولة قبل أن ألمسها.

هذا الاعتقاد يجد صداه في فلسفة «أبيقور» الحسيَّة[1] الذي يرى أنَّ الإحساس هو مقياس وأصل المعرفة، وهو الذي يكشف لنا العالم كما هو. يدعو «شوبنهور» مع هذا إلى قطع الصلة مع هذه الواقعيَّة في معرفة الحواس:

ـ إنَّ الصفات الحسيَّة لا تعود إلى العالم على شكل خصائص موضوعيَّة، ولكنَّها تشكِّل بكلِّ وضوح نصيبها الأكثر معنويَّة. إنه الفيلسوف الانكليزي «جان لوك» صاحب الكتاب «بحث في الإدراك البشري» [1690] الذي تأثَّر به «شوبنهور».

---

(1) مصدر المعرفة هي الحواسُّ وحدها، وهي الحكم الوحيد كقيمة.

في دراسة «لوك» نجد أنَّه ليس العالم ما يصنع موضوع البحث الفلسفيّ، ولكنَّه الإدراك نفسه، وقد بدا كقوَّة للمعرفة.

إنَّ ضرورة البحث حول الإدراك هي ضرورة منهجيَّة: قبل البحث عن معرفة أي شيء، من المناسب حسب رأي «لوك» أن نسبر القدرة على معرفة فكرنا، وذلك لتحديد الأشياء التي تُعْرَف بذاتها، والأشياء التي تظلُّ عصيَّة على تحديد قوتها. إنَّ الجزء الأول من هذا البحث يعمل على تحديد «أصل الأفكار التي يلاحظها الإنسان ماثلة في عقله»، وإذا ما وجد البشر في عقولهم مجموعة مختلفة من الأفكار «مثل تلك التي تشرح الكلمات: بيضاء، مدة، طعم، فكرة، حركة، إنسان، فيل، سلاح. نشوَّة الخ»[1] فمن المناسب أولاً تحديد الكيفيَّة التي ينوون اكتسابها.

وهكذا تكون التجربة بشكليها الداخلي والخارجي بالنسبة لـ «لوك» هي التي تشكِّل الأسس الأوليَّة لأفكارنا، تلك التي تعود إلى التأمل الذي نقوم به، أو إلى الانطباعات الناتجة عن الأشياء الخارجيَّة من خلال خداع الحواس. ولكن أن تكون بعض هذه الأفكار تأتي من الجسم لا يعني أنَّها تتشابه بالضرورة فيما بينها، نعالج هنا صفات الأفكار البسيطة للأحاسيس[2].

---

(1) كما أشار هذا الترقيم، مفهوم الفكرة مستخدم عند «لوك» بمعناه الواسع، فهو لا يعود فقط إلى المفاهيم العليا للوعي، ولكنه يعود إلى كلِّ موضوع يتعلَّق بالإدراك عندما يكون الإنسان في حالة تفكير.

(2) Lucke, Essaisur l'entendement humain, livre I, chap I introduction, trad. J. m. vienne, p. 59.

«لوك»: رسالة حول الإدراك البشري ـ الكتاب الأول ـ الفصل الأول ـ المدخل، ترجمة ج. م. فيَّن: صفحة [59].

يدعونا «لوك» في الواقع إلى التمييز بين «الأفكار أو الإدراك في العقل من جهة، وشكل المادَّة في الأجسام التي تؤثِّر فينا مثل تلك الإدراكات من جهة أخرى».

بالتأكيد أنَّ الأفكار المُدْرَكَة تكون بمثابة صورة فوتوكوبيَّة عن الصفات الجسميَّة التي تحدثها، وهي بعض الصفات مثل «الصلابة، المدى، الشكل، الحركة»، التي لا تنقسم عن الجسم أبدا مهما كانت حالتها.

إنني أستطيع أن أقسم حبَّة القمح إلى ما لانهاية، ولكن التقسيم هذا سوف لن يجرِّد الجسم الذي أحصل عليه من صفاته التي يتمتَّع بها. هذه الصفات تسمَّى من قبل «لوك» بالصفات الأساسيَّة أو «الأوليَّة» وهي تعود في النهاية إلى الجسم المُدْرَك على شكل خصائص موضوعيَّة، ولكن لا ينطبق هذا على كلِّ الصفات الحسيَّة التي نعزوها عادة إلى الجسم مثل «الألوان، والأصوات والأذواق والروائح». ومهما كانت درجة الحقيقة التي نعطيها لهذه الصفات عفوياً، فإنَّها في الواقع لا تتعدَّى كونها القوَّة على إنتاج الأحاسيس الحقيقيَّة فينا، وهي تتبع الصفات الأوليَّة، وذلك لمعرفة «الشكل والتكوين وحركة الأجزاء»، بمعنى أنَّ هذه الصفات الحسيَّة لا تعود إلى الأجسام بذاتها، ولكنها ليست سوى الطريقة التي تؤثر فيها على أعضائنا الحسيَّة.

ولكي يعزِّز «لوك» هذا التوكيد، فإنَّه يرجعنا إلى الحسِّ العام نفسه: إذا ما اعتبرنا أنَّ الحرارة هي في النار، فإننا والحالة هذه نعزو إلى جهازنا العصبيِّ الألم الذي تحدثه شدَّة النار. ولكن لماذا تكون الحرارة في النار وليست في الألم مع أنَّ النار هي ما تنتج الحرارة والألم معاً؟

من هذا التمييز فقط، نستطيع أن نفهم تجربة الأحاسيس المتناقضة التي نحسُّها إزاء نفس الموضوع. إن نفس الماء لا يمكن أن يولِّد فكرة البرودة بيد والحرارة باليد الأخرى، علينا أن نقرَّ أنَّ نفس الماء حار وبارد في نفس الوقت، وهذا سيصبح تناقضاً بيِّناً.

ولكن إذا كانت الحرارة والبرودة ليست سوى الطريقة التي تؤثِّر فيها أعضاؤنا على أجسامنا الخارجيَّة وهي لا توجد سوى على سطح البشرة من هذه الأجسام، فإنَّه يصبح من السهل علينا أن نفهم حركة يدينا الاثنتين واستجابتهما المختلفة إزاء نفس الجسم.

حسب تعبير «شوبنّهور» وقد اتكَأ على فكرة «لوك» في هذا الصدد يكون «الجهاز العصبيُّ هو من يحمل إلى «الموضوع» المُدْرك الإحساس بالألم، والصوت، والطعم، والرائحة، والحرارة، الخ».

وهكذا فالعالم إذن بلا لون، ولا طعم، ولا رائحة، وهو عالم صمت، على الأقل طالما هو ليس «موضوعاً» مُدْركاً من قبل «ذات» ...بدة الحساسية.

على عكس مصداقية العفويَّة لوعينا، فإنَّ السماء ليست زرقاء سوى في عينيْ من يتأملها، وأنَّ النار ليست حارَّة إلا بيد من يحترق بها.

* * *

مثالية الخصائص الأولى

بعزل الخصائص الثانويَّة كما رأينا، يتابع «لوك» الاعتراف بموضوعيَّة الخصائص الأولى: «الصلابة، المدى، الشكل، الحركة»، وهذه الخصائص هي التي تعود إلى الأشياء، بينما تعود الأفكار لدينا إلى التشابه مع أجسامنا التي تصيغ شكل هذه الأفكار.

لقد أظهرنا تحليل هذه الصفات كتحديد لمفهوميْ الزمان والفراغ. «فالمدى، والشكل، والصلابة»، صفات تُنْسَب إلى الفراغ، بينما الحركة تنسب لعامل الزمان.

إنَّ عامليْ الزمان والفراغ لا يحدِّدان فقط صفات الأجسام، بل الطريقة التي يأخذ فيها العالم شكله، وهكذا يكون تناذر الغيوم والمطر يرجع هاتين الحالتين إلى مفهوم الزمان الذي بدونه لا يمكن لهما أن ينفصلا.

وكذلك، إدراك سقوط الجسم الذي نعزوه إلى الفراغ، والذي بدونه لا يمكن له أن يعبر أيَّة مسافة!

تحت هذا «الحيِّز الزمانيِّ» للعالم ينضوي نظام السببيَّة. فالإقرار بأنَّ النار محرقة يستدعي منَّا الربط بين الإدراك البصريِّ للهب والإحساس بالحرق، مدركين خطأ «لوك» الذي ظلَّ من خلاله حبيس واقعيَّة ساذجة، هي اعتقاده بأنَّ الصفات التي سمَّاها «أوليَّة» تعود إلى الوجود الموضوعيِّ للأشياء. ذلك لأنَّ العالم الذي يبدو لي لا يقتصر فقط على الشروط الحسيَّة، ولكن إلى الشروط الدماغيَّة أيضاً، أي إلى العقل. بينما العقل بالنسبة لـ «شوبنهور» هو ما يفرض على العالم

خصائصه الزمانيَّة، والمكانيَّة، فالزمـان والفـراغ والـسببيَّة ليـست إذن أشكال تؤثِّر في الأشياء، ولكن ما يؤثِّر في الأشياءِ هو المفهـوم الـذي نستمدُّه منها.

في هذه الحالة، يكون «كانت» وليس «لـوك» هـو مـا يعتـرف بـه شوبنهور كسابق له في هذا الطريق.

* * *

مثالية الزمان والفراغ

في كتابه الصادر عام [1781] بعنوان «نقد العقل الخالص»(1) يجهد «أما نويل كانت» نفسه في التفكير لفهم نظام معرفتنا للعالم. في هذا المشروع يسعى بالكشف عن المؤثر الناتج عن تجربة العالم، ومما يأتي من «الذات» نفسه في تأسيس هذه المعرفة.

في الفصل الذي يبحث مسألة «الجمال السامي»، يرى «كانت» أنَّ مفهوميْ الزمان والفراغ هما ما يعطيان المعرفة أشكالها الأولى. فالزمان والفراغ هما ما يربطنا في علاقة أصيلة مع العالم، طالما أنَّه لا أحد يستطيع أن يستوعب الأشياء بمعزل عن حدودها الزمانيَّة والفراغيَّة، بمعنى آخر، بمعزل عن علاقاتها المتداخلة والمستمرة.

إنَّ الوعيَّ العاديَّ لا يستطيع تصوُّر أنَّ الزمان والمكان هما خصائصه هو، والتي لا تعود إلى العالم.

ولكن في الوعي العاديِّ للإنسان لا مجال لخصائص «الذات» من خلال الزمان والفراغ.

يبدو لنا العكس من ذلك، أننا محكومون في هذين المفهومين، اللذين يوجدان بمعزل عن الموجودات في حال الصيرورة، وبمعزل عن الوعي الذي نمتلكه.

هناك، حسب اعتقادنا العفويِّ، اندماج كامل لكلِّ الموجودات مع الزمان والفراغ، بحيث أنَّ كلاً منها يمكن أن يماثل نقطة التقاء شاملة.

(1) Kant, Critique de la raison pure- 1781.
«كانت»، نقد العقل الخالص ـ عام 1781.

هذا المفهوم الأوليٌّ الذي رفضه «كانت»: فالوعاء يمكن له أن يوجد دون محتواه، بينما لا نفهم جيداً ما معنى وجود الزمان والفراغ دون ما يحققهما فعلاً، وما معنى وجود مبدأ العلاقة «المتداخلة والمستمرَّة» دون أن يكون هناك ما يتداخل أو يستمر.

إننا بإعلاء شأن الزمان والفراغ على شكل نقطة التقاء شامل، فإنَّما نصنع من الأشياء التي لا توجد إلاَّ لكي تنغلق على ذاتها كلَّ ما هو واقعي فعلاً.

وإذا ما تركنا صورة نقطة الالتقاء هذه، فإنَّ وعينا يستطيع تحديد مفهوميْ الزمان والفراغ للخصائص الموضوعيَّة للأشياء نفسها، عاكساً بذلك العلاقة الاندماجيَّة بينهما: لم تعد الأشياء هي الموجودة في الزمان والفراغ، بل إنَّ الزمان والفراغ هما الموجودان داخل الأشياء.

أمام هذه الفرضيَّة يقدِّم «كانت» الاعتراض الآتي:

- «نحن لا نستطيع أن نمتلك معرفة الخصائص العائدة إلى الشيء قبل أن نقيم التجربة عليه، ومن الخطأ ما نحاوله من معرفة خصائص الفراغ عبر الهندسة التي تدرسها حتَّى قبل إقامة التجربة على أيِّ شيء يتعلَّق بالفراغ».

إنَّ الهندسة تجيز لي معرفة خصائص الدائرة أو المثلَّث بمعزل عن التجربة الماديَّة للأشياء المدوَّرة أو المثلَّثة، حتى أنَّ علم الرياضيَّات يتطلَّب تجاوز هذه التجربة، فهي لا تقدِّم لي سوى حالة افتراضيَّة عامَّة، مجرَّدة من الشموليَّة والضرورة، وهما الصفتان اللتان تمتلكان البرهان الرياضيَّ القاطع.

كذلك فيما يتعلَّق بمعرفة الزمان: لديَّ معرفة بخصائصه [وخاصة أهميَّته، وانعكاسه] خارج نطاق التجربة لمواضيعه الزمانيَّة. ولكن كيف يمكن معرفة خصائص الفراغ والزمان قبل تجربة موضوعيهما بالذات؟

إنَّ معرفة كهذه تبدو مستحيلة إذا لم يكن الفراغ والزمان عائدين إلى مواضيع التجربة كمزايا موضوعيَّة: ليس ممكناً إلاَّ إذا كان الفراغ والزمان يشكِّلان صفات الموضوع والبنيَّة التي نجدها في أنفسنا حتَّى قبل أن نقوم بالتجربة المحسوسة للعالم بما فيه من أشياء.

يجد التطابق بين الزمان والفراغ توكيده في الطريقة التي ينضمُّ بها إلى كلٍّ أحاسيسنا المُدْرَكة، هكذا أرى أنَّ ظلاً يتبعني أينما اتَّجهت، فأستنتج أنَّ هذا الظلَّ يعود إلى جسمي، وأنَّ جسمي شرط أساسي لوجوده، كذلك هي الحال بالنسبة للوعي في علاقته مع الفراغ والزمان.

فإذا كان ممكناً على الدوام استنباط معان مجرَّدة من الموضوعات التي تتابع في الزمان، فهذا لا يتمُّ سوى بجهد عقلي، ولكنَّ هذا الجهد العقليُّ لا يمكن له ولا بحال من الأحوال «استنباط معان مجرَّدة» للزمان نفسه.

وإذا كان من الممكن بشكل موازٍ إفراغ حدود الموضوعات في فكرة ما، فإنَّنا نستطيع أن نتوصَّل إلى عزل الفراغ نفسه.

هذا الدمج بين الفراغ والزمان بالنسبة لوعينا يعني أنَّ هذين المفهومين ليسا موضوعين خارجين عنَّا، بل على العكس إنَّهما شكلان لفكرنا، وهما شرطا التجربة الأساسيَّة لنا.

وكما أعلن «شوبِّنهور» في شرحه لتحاليل «كانت» بقوله:

- «إذا استطعت أن أترك العالم كلَّه ورائي بما فيه من أشياء لا تحصى، فإنني سوف لن أستطيع أبداً الخروج من حديْ الزمان والفراغ في فكري، وهما يعودان إلى الميكانيك الذي يمثِّل الواقع القابع في صندوق الجمجمة»[1].

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ، صفحة 444.

وهكذا فالعالم ليس هو الذي يفرض على وعينا أشكال الزمان والمكان، بحيث نكون فيها كمن يتلقّى بشكل سلبي فقط، بل الأمر على عكس ذلك، إذ يقف ضدّ الوعي الذي يفرض نظامه التابع والمبعثر! بمعنى آخر، ليس نحن اللذين نوجد في الزمان والفراغ، بل هما، الزمان والفراغ اللذان يوجدان فينا.

* * *

السببيّة

إنَّ الظواهر لا تتابع في الزمان بطريقة فوضويَّة أو غير منتظمة. فالتأمَّل الأكثر مباشرة للعالم يجعلنا ندرك النظام والتناسق لتتابع هذه الظواهر إلى درجة أنَّ بعض الظواهر تبدو لنا ضروريَّة لظواهر أخرى سابقة عليها.

فالمطر هو بالضرورة مسبوق بالغيوم التي تتلبَّد في السماء قبل هطوله، كذلك فإنَّ ازدياد درجة الحرارة يسبق حالة ذوبان الثلوج.

هذا التتابع الضروريُّ للظواهر يوضِّح لنا مبدأ السببيَّة، الذي يشير إليه «شوبنهور» بما يلي:

- «عندما تتحرك بعض الأشياء محدثة حالة جديدة، فإنَّ حالة سابقة عليها لا بدَّ أن تكون قد حدثت حسب قاعدة ما، أي أنَّه طالما وُجِدَت الحالة الأولى، فالثانية كذلك لا بدَّ أن تحدث بالضرورة. الحالة الأولى تسمَّى «السبب»، والثانية تحمل اسم «النتيجة».

وإذا كان الفراغ هو ما تستطيع الموضوعات أن توجد فيه بشكل ظاهري ومنفصل، وإذا ما أجاز لهم الزمان إدراك هذه الموضوعات في تتابعها، فإن السببيَّة هي ما تنظِّم هذه المتغيِّرات في الزمان.

ولكنَّ نظام السببيَّة في العالم لا يقدِّم لهذه المتغيِّرات سوى مفهوميْ الزمان والمكان، إنَّه يكشف أيضاً وظيفة التفكير، بمعنى آخر، إنَّها ليست التجربة ما تفرض على تفكيرنا نظام السببيَّة للظواهر، ولكنَّه بالأحرى تفكيرنا هو ما يفرض على التجربة نظامها، وذلك تبعاً لمبدأ السببية.

مع هـذا، سـوف تنقطـع علاقـة «شـوبنهور» بـ «كانـت» بـسبب رؤيتهما للطريقة الأوليَّة لمبدأ السببية[1].

هذا التوضيح الذي بينَّه في كتابه «الأسس الأربعة لمبدأ الـوعي»، يجعل من هذا الوعي تابعاً لمبدأ السببيَّة، ليس فقـط باتـصال الظـواهر حسب نظام معين، ولكن بشكل جوهري أكثر حسب تكوينها بدءاً مـن الانطباعات الحسيَّة.

يفترض التحليل أنَّ المعطيات تتميَّـز عـن الإحـساس الخـالص، والذي هو درجة عليا لتمثيل الـوعي، وللتمثيـل الموضـوعيّ للعـالم، والمبنيَّة من خلال تطبيق مقولة السببيَّة.

إنَّ حواسَّنا، وتحديـداً حاسَّـتيْ الرؤيَّـة واللَّمـس في الواقـع غـير قادرة بذاتها أن تقدِّم لنا شيئاً سوى ركاماً بدائياً، لا يقـاس بمـا يقدِّمـه إدراكنا من أشياء، وهكذا إذا ما أمسكت يدي بالحبل، فإنَّ الإحـساس بملامسته، وهو تأثير بسيط يصيب البـشرة، غـير كـاف بحـدٍّ ذاتـه أن يمثِّل جسماً ملتوياً في الحركة.

---

(1) De la quadruple racine du principe de raison, trad F. X chenet, paris 1997.

الأسس الأربعة لمبدأ الوعي. ترجمة ف. اكس. شيني باريس 1997. صفحة 60.

في كتابه: نقد العقل الخالص، وفي الجزء الثاني منه بعنوان «التحليل السامي» نجد أنَّ التجربة الحسيَّة حسب «كانت» لا تقدِّم لنا سـوى تتـابع بـسيط يتعلَّـق بالزمـان والظواهر: هكذا نستطيع رؤية ذوبان الشمع يتبع ازدياداً في درجة الحرارة.

ولكن هذا التتابع الزمني لا يقيم بنفسه علاقة مع قانون السببيَّة. فهـذا القـانون يفترض عدم انعكاسيَّة السبب والنتيجة [الأول يسبق دائمـاً الثـاني]، وكـذلك ضرورة علاقتهم [إذا كانت الأولى معطاة، والثانيـة متُنْجَـةَ] ولكـن لا يمكـن الجزم بما ينتج عن التجربة نفسها، فالتجربة لا تقدِّم لنا سوى التكاثر الرقمـيّ وليس الضرورة الحتميَّة، وإذا كانت هذه التأكيدات تعود إلى تجربتنا، فـذلك لأنَّها تصدر عن «الموضوع» نفسه.

هنا تظهر المسافة الفاصلة بين المُعْطى البسيط الذي أنتجه اللَّمس، وبين الإدراك الموضوعيّ للعالم، ذلك لأنَّ إحساس اليد رتيب وضعيف لكي نستطيع أن نبني عليه تمثيلاً لفراغ ثلاثي الأبعاد، أو تفاعلاً للأجسام وخصائص المساحة، وغموض الأشكال، والمدَّة، والحركة! باختصار أن نبني عليه كلَّ ما يشكِّل العالم الموضوعي.

لقد أُعِيْدت صياغة التحليل الذي يتعلَّق بالانطباع البصري: إنَّ ما نحصل عليه مباشرة هو ما تشعر به الشبكة العصبيَّة الشبيهة بصفيحة ألوان الرسَّام، والتي تنتقل من النور إلى العتمة. هنا أيضاً لا شيء يشبه الشكل أو الوضعيَّة، أو بُعد الأشياء وهي منفصلة عنها.

ولكي ينتج هذا التمثيل الموضوعيُّ، يجب هنا أيضاً أن يتدخل الإدراك، والذي ينسِّق مع مبدأ السببيَّة الموضوع المُسَبَّب في هذا الركام بكلِّ انطباعاته. إنَّ هذا يثبت أنَّ الزمان والفراغ والسببيَّة لا تتدخل في الرؤية واللمس ولا في الخارج بشكل عام، ولا في دواخلنا نحن بالذات، بيد أنَّها تتمتَّع بأصل داخلي غير تجريبي، بل فكري محض[1].

ينتج عن هذا، أنَّ حدس العالم الماديِّ هو عمليَّة فكريَّة أصلاً، وهو عمل الإدراك الذي لا يقدِّم له الإحساس سوى الفرصة، والمعطيات.

* * *

(1) في إطار الزمان والمكان تكوِّن مقالةُ السببيَّة صورة العالم في ذهن الإنسان.

أصول التجلّيات

إنَّ العالم كما يبدو لي لا يتعلَّق بالوظائف التي تقوم بها قدرتي على الإحساس، ولكن بوظائف العقل الذي ينظِّمها حسب حدودها الزمانيَّة، المكانيَّة، والتي هي خاضعة له أصلاً.

ولكن على رغم التقارب المعروف لفلسفة «شوبِنهور» مع «كانت»، فإنَّه يرفض تكرار عقيدة «كانت» نهائيّاً.

فإذا كان «كانت» يحقِّق ما يدين به تصوُّرنا للعالم للوعي الذي يمثِّله، فهو يهمل أساس هذا التصوُّر! إنَّ نقطة الضعف في فلسفته هي غياب الأجوبة على معرفة السبب وراء ظهور العالم على هذه الصورة. بمعنى آخر إنَّه معرفة الكيفيَّة التي يقوم بها جسم ما على أظهار العالم حسب مقولات الزمن، والفراغ، والسببيَّة!

يرى «شوبِنهور» أن نترك وجهة النظر الذاتيَّة التي تبنَّاها «كانت» وفهم الأشياء موضوعيّاً:

يعتمد المنهج الذي اتخذه «كانت» على التجربة الداخليَّة للوعي، وذلك لتبيان الآليَّة التي يبدو بها العالم، وكيف يبني ويرسم من مواد قدَّمتها له الحواسُّ والإدراك. إنَّ منهج «شوبِنهور» سوف ينطلق من التجربة الداخليَّة للموجودات الحيويَّة، معتمداً بذلك على الخبرة الحديثة لعلم الحيوان، والتشريح، وعلم النفس، للوصول إلى بزوغ العقل نفسه.

لم يكن التأثير الذي اعترف به «شوبِّنهور» في هذا الإطار تأثير فلسفة «كانت» بل هو تأثير علم النفس الذي قدَّمه «كاباني» [1757 ـ 1802]. إنَّ الإجابة على أصل الفكر سوف يأخذ شكل نظريَّة في الحياة: فالفكر والعقل لا يظهران سوى من أجل حفظ البقاء لشكل معقَّد من أشكالها.

هكذا نجد أنَّ النبات لا يملك وعياً لأنَّه عبارة عن شكل بسيط لا يتطلَّب تمثيلاً في العالم الخارجيِّ مكتفياً بحاجاته الغذائيَّة، على عكس الحيوان عامَّة، والإنسان بوجه خاص، فإنَّ حاجاته تظهر على شكل معقَّد يطالب بإرضائها، وهكذا يتسبب إرضاء هذه الحاجات بظهور أعضاء جديدة! على مستوى هذا التنظيم من الحياة، يتطلَّب حفظ النوع في الواقع منَ الكائن الحيِّ أن يُظْهِرَ صورة العالم، بمعنى آخر، أن يطرح وجوده:

ـ «كلَّما كان تنظيم الحيوان معقَّداً نتيجة لتطُّوره الراقي، كلما تنوَّعت أشكاله وأصبحت حاجاته محدَّدة وأكثر صعوبة، وفي النتيجة فإنَّه يظهر بطريقة تطالب بإرضاء حاجاته، إنَّه يبحث عن أفق أوسع، وإدراك أكثر دقَّة واختلاف مع الأشياء الخارجيَّة في شروطها وعلاقتها مع بعضها».

هذا ما قاد «شوبِّنهور» للتفريق بين الفعل الفيزيائيِّ المحض، وبين الحافز [وهو الذي يشكِّل مجموعة العوامل لسلوك الفرد]، فينما يقوم الفعل الفيزيائيُّ بتحديد حركة الكائن الحيِّ، فإنَّ المحرِّض أو الحافز هو ما يشكل الطريقة التي يؤثِّر بها الجسم الحيُّ بظلِّ «التحريض» الصفة الملازمة على عالم النبات.

لا شكَّ أبداً أنَّ النبات يتلقّى الضوء وحرارة الشمس وهو يتفاعل معهما، «إنَّ نمو النبات، واتجاهه نحو النور وامتداد جذوره في الأرض الملائمة له، وانتعاشه، ناتج عن التحريض الذي يقود حركته»[1].

ولكن إذا كان النبات يردُّ على الظواهر الخارجيَّة، فإنَّه ليس بحاجة إلى إظهار هذه الظواهر: فالشمس تنتج إذن ردَّة فعل دون أن تكون موضوعاً للرؤية على عكس التحريض! هناك الحافز الذي يظهر عند الحيوان بشكله المتفوِّق، وهو التحديد الفكريُّ للإرادة، وسببيَّة فاعلة عبر وساطة الإدراك. في عالم الحيوان لا يظلُّ الأمر مجرَّد إثارة أو تهيُّج، ولكنَّه صورة تعكس أصل الحركة، وهذه الصورة تتضمَّن الفكر الذي يصنعها.

بقي إذن أن نفهم النتائج التي طرحتها فلسفة العلوم بقولها:

ـ أيمكن للفكر الذي لا عمل له سوى حفظ النوع أن يقودنا إلى معرفة الجوهر الموضوعيِّ للأشياء؟

* * *

---

(1) Schopenhour, Essaisur le bibre arbitre, trad S. Reinach. Paris 1992

شوبنهور: رسالة حول حريَّة الإرادة ـ ترجمة س. ر. ريناش. باريس 1992.

العرض المسرحي للعالم

هذا تماماً ما يرفضه «شوبنّهور»: فإذا كان عمل الفكر مقتصراً على حفظ حياة الفرد وتكاثره، فهو بطبيعته غير قادر أن يظهر لنا العالم كما هو موجود بمعزل عن «الذات» التي تدركه. إنّ النتيجة الأولى لفلسفة «شوبنّهور» هي أنّ العالم كما أتمثّله بفكري لا يتطابق مع العالم كما هو بذاته: «فالعالم ـ الموضوع ـ أو العالم كمظهر»، ليس هو الوجه الوحيد للكون، إنه تقريباً سطحه الظاهريّ. هناك عالم آخر، وهو الجانب الداخليّ المختلف كليّاً عن الأول، وهو جوهر، ونواة العالم وحقيقة الواقع المطلق.

كما رأينا، لقد استخدم «شوبنّهور» مجدداً لحسابه التمييز الذي قام به «كانت» في كتابه «نقد العقل الخالص» بين الظاهرة والواقع المطلق. فمعرفة العالم كظاهرة، يعني معرفة وجوده النسبيّ فقط، وهي معرفة ظاهرة بالنسبة لنا، نحن الذين نتلقّاه. هذا الظاهر مرتبط بالشروط الأوليّة لإحساساتنا وإدراكنا نحن، وغاية هذه الشروط الأساسيّة هي حفظ نوع الفرد، بينما يكون هذا العالم مستقّلاً عن العالم في واقعه الموضوعي، في وجوده الخاصّ، أي خارج «الذات» التي تتمثله والتي تحاول تحقيق غاياته.

لقد تجلّت الصورة التي يبدو فيها العالم من خلال الوعي لدى «شوبنّهور» بمعنى مسرحي خالص: هذه الصورة تمثّل مشهداً في كوميديا رائعة حيث يكون «الموضوع» هو الخروج اللاواعي لهذه الكوميديا.

إنَّ اكتشاف هذه الحقيقة يعني بالنسبة «لشوبنهور» قيمة خالدة للفلسفة «الكانتيَّة»، والتي خرج بفضلها الغرب من نومه العقائدي.

يكمن خطأ الفلاسفة الذين جاؤوا بعد «كانت» بأنَّهم لم يفرِّقوا بين الظاهرة والواقع المطلق، أي أنَّهم اعتبروا الأشكال الأساسيَّة للوعي البشري، منتوج عقلنا، حقائق أزليَّة للطبيعة.

فالقوانين التي تربط بين الظواهر وكلّ قوانين الزمان والمكان والسببيَّة هي قوانين مطلقة بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة العقائديين، والعالم نفسه بالنسبة لهم خاضع ومتلائم معها، ويكفي أن ننظِّمها لكي نحل كلّ مشاكله.

يعتقد «كانت» أنَّ كلّ فلسفة جادَّة لا يمكن لها سوى أن تكون مثاليَّة. انطلاقاً من هذه الحقيقة الأولى يكون العالم بالنسبة لي غرضاً أتمثَّله، لفهم الطريقة التي يوجد فيها خارج هذه الرؤيا.

هذه الحقيقة تسمح بالأحرى لـ «شوبنهور» بتوحيد الفلسفة الغربيَّة مع روحانيَّة الشرق.

فإذا كان الفضل يعود لـ «كانت» بظهور الوعي الغربيّ، فإنَّ هذه الحقيقة تشكِّل محتوى التعليم الهندسيّ «للفيدا والبيرانا» التي تعبِّران من خلال أسطورة «المايا»[1] عن العالم الحسيّ الذي يحيط بنا! وهذا العالم بالضبط ما قُدِّم «كمظهر عابر» لا يوجد أبداً بحدّ ذاته، وهماً بصرياً وحلماً مرّ وانتهى، إنَّه ستار يخفي الوعيّ البشريّ مثل شيء غريب، حتى أنَّه يمكن القول أنه يوجد ولا يوجد بآن واحد.

---

(1) «مايا»: قوَّة مضللة، وهي مصدر الوهم والخطأ، وقناع يحجب عنَّا الحقيقة، وكثيراً ما تُستَخدم كاصطلاح شائع في الفلسفة الهنديَّة والديانة الهندوكيَّة.

من الصعب بمكان ألاَّ نتذكَّر هنا المقطع الـذي كتبـه «كانـت» في «نقد مَلَكَة الحكم»[1] والذي يستخدم فيها كلمات «مايا» نفسها، وهـي رمز أسطوري للطبيعة الأم:

ـ «أنا كلُّ ما هو موجود. وكلُّ مـا كـان، وكـلُّ مـا سـيكون، ولا أحد من هؤلاء الفانينَ كشف النقاب عن وجهي أبداً».

في الحالتين، هناك نفس الحقيقة الـتي تـرى أنَّ العـالم الموجـود «بذاته» هو عـالم مجهـول، بمعـنى آخـر، هـو شـرط يـسمح للـوعيِّ المباشر بكشفه، وهو حبيس العالم كما يبدو لنا، نحن الذين نتمثَّله.

* * *

(1) Kant, Critique de la faculté de juger, trad Dehmar, Ladminal, Launy, Vaysse, paris 1989

«كانت»، نقد ملَكَة الحكم، ترجمة: دلمار ـ لادمينـال ـ لـوني ـ فـايس ـ بـاريس 1989.

العلم والعالم

على أساس من هذا التمييز بين الظاهرة والواقع المطلق يمكن تقدير طموح العلوم الحديثة بتعريفنا للعالم.

يتَّصف عصر «شوبِّنهور» بنهضة لا سابق لها للعلوم، وبالإيمان الموضوعيِّ في إمكانيَّاته اللامحدوده.

ولكنَّ علاقة «شوبِّنهور» بالتقدُّم العلمي، وكذلك بالتفاؤل الذي رافق هذا التقدُّم تبدو علاقة يشوبها الكثير من الغموض.

إنَّ ما يميِّز علاقة الفلسفة بالعلوم بالنسبة لـ «شوبِّنهور» هي الاستقلاليَّة المتبادلة أولاً:

فلا الفلسفة تملي على العلم منهجه الذي يسير عليه، ولا العلم يحدِّد للفلسفة طرائق بحثها ومحتوى هذا البحث.

فإذا كان هناك التقاء ممكن، وضروري بين العالم والفيلسوف، فإنَّ هذا الالتقاء سوف يتمُّ عبر مسافة يقطعها كلٌّ واحد منهم بطريقة مستقلَّة.

هذا اللقاء لهذين المنهجين يشبه إلى حد كبير صورة عمَّال المناجم:

ـ «يحفر العاملان في المنجم كلٌّ واحد منهما مستقل عن الآخر وبعد وقت طويل يكتشفان أنَّهما توصلا إلى نفس النقطة التي كانا يبحثان عنها، محققين بذلك التقاء الفيزياء مع الميتافيزيقيا».

يتوجَّب إعلان الاستقلاليَّة المتبادلة مع هذا أن يكون متبايناً بشكل مزدوج، فـ«شوبنهور»، رجل عصره، كرَّس نفسه لدراسة العلوم المعمَّقة: منذ عام [1809] إلى عام [1813]، ومن مدينة «كوتنع» إلى «برلين» بدأ متابعة «علم التشريح» الذي طرحه «هامبل» و«بليمنباخ»، ودراسة «علم الفلك» عند «بود»، والعلوم الطبيعية لدى «ليشتنستاين» و«علوم النفس» في كتب «هوركل» و«روستنتال»، وعلى الرغم من أنَّ هذه البحوث المختلفة التي حاول دراستها وفهمها من باب الفضول الفكري، فإنَّه اعتبرها شرطاً أساسيَّاً للنشاط الفلسفيِّ الجاد.

تدلُّ على ذلك رسالته المؤرخة في [12 نوفمبر عام 1852] إلى «فروينستاد» التي يكتب فيها ما يلي:

ـ «طيلة حياتي كنت أتابع تقدُّم العلوم، ودراسة الكتب الأساسية، خاصَّة في اللغتين الفرنسية و الانكليزيَّة، وبصورة عامة، تجد أنَّ كتبي تشهد على دراستي المعمَّقة للطبيعة، والتي بدونها سوف يكون مستحيلاً فهم هذه الطبيعة»[1].

من جهة ثانية، نجد أنَّ هذه الاستقلاليَّة لا تمنعه من نقده الحادِّ للاتجاهات التجريبيَّة في عصره، وعدم تردده في الهجوم على «التجريبيِّ الحديث»، وأصحاب ذهنيَّة العصور الوسطى:

ـ «لقد علَّمتنا العصور الوسطى إلى أين يقودنا الفكر دون تجربة، ولكنَّ القرن الحالي بيَّن لنا الطريق الذي تقودنا إليه التجربة دون الفكر، وهذا ما نتج عن الثقافة التي تقتصر على الفيزياء والكيمياء بالنسبة لجيل الشباب»[2].

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

(2) نفس المصدر.

حول محتوى البيان الذي يتضمَّن استقلاليَّة العلم عن الفلسفة بشكل متقابل، يؤكِّد «شوبنهور» على ضرورة المعرفة العلميَّة للفلسفة، وعلى ثقافة فلسفيَّة للعلم.

من أجل فهم حكمه على العلوم علينا أن نتذكَّر أنَّ هذه العلوم هي نتاج للإدراك، وكمعرفة للإدراك، فهي تقاسمه الحدود بالضرورة.

* * *

حـــدود العلـــم

شروط العالم الموضوعي:

إنَّ موضوع العلم هو الظاهرة، أي ما يبدو للوعي الذي يتمثَّل العالم. ولكننا رأينا أنَّ هذا التمثيل لظواهر العالم لا يمكن له ولا بحال من الأحوال أن يتطابق مع العالم كما يوجد «بذاته»، أي بمعزل عن «الموضوع» الذي يدركه:

هذا التمثيل، هو بناء يقوم به الإدراك، ممَّا يعني أنَّ العلم بطبيعته غير قادر أن يقدِّم لنا جوهر العالم، لأنَّه سجين تمثيله للعالم نفسه. إنَّه لا يقدِّم لنا من الأشياء سوى ما هو سطحي، وظاهري فقط، بينما تظلُّ النواة الخاصَّة للطبيعة بعيدة عن متناوله.

على ضوء الفصل بين الظاهرة والواقع المطلق أعطى «شوبنّهور» «نسبيَّة القيمة» لتقدُّم العلوم في عصره:

ـ «حقاً، لقد توصَّلت علوم الطبيعة في عصرنا إلى درجة من الكمال لم تعد تشكُّ بقيمتها الأجيال القادمة، ولأول مرة توصَّلت البشريَّة إلى هذه الدرجة»[1].

ولكن مهما كان كبيراً تطوُّر العلوم الفيزيائيَّة، فإنَّه لن يسير بنا بخطى شاسعة في التقدُّم نحو الميتافيزيقيا إلا بالأشياء السطحيَّة التي لا طائل منها، بعيداً عن محتوى الميتافيزيقيا نفسه بين دفتيْ كتاب.

---

(1) نفس المصدر.

إنَّ تقدُّم العلوم الفيزيائيَّة يمكن أن يقدِّم لنا معرفة أكثر اتساعاً وعمقاً للظواهر وقوانينها، ولكنَّه بالضرورة لا يقترب من فهم الواقع المطلق، ولا من المعرفة التي تلهم الميتافيزيقيا.

لقد قاد التمييز بين سطحيَّة ظواهر العالم، وعمق واقعه المطلق «شوبنّهور» إلى المقارنة بين العلم و قطعة من الرخام، حيث تبدو عروق عدَّة، الواحد جنب الآخر، دون أن نرى سريان هذه العروق داخليّاً في عمق قطعة الرخام هذه.

سرُّ العلـــم:

هكذا نجد أنَّ العلم محكوم عليه بالسطحيَّة، وذلك بسبب صفاته المتعلِّقة بظواهر موضوعه.. إنَّ كلَّ الشروح العلميَّة للعالم تعتمد على العمق المغلق، والنواة الغامضة والسريَّة التي لا يمكن سبر غورها.

هذا الحدُّ الأساسيُّ للعلم يجد تعبيره الفلسفيَّ في مفهوم «القوَّة الطبيعيَّة»، وهي القوَّة حسب «شوبنّهور» التي تأتي بالجزء المتبقّي الذي لا يمكن شرحه في علوم الطبيعة.

لفهم هذا التوكيد، يجب أن نفرِّق بين القوَّة والسبب.

عندما تسقط حجرة ما، فإنَّنا بحكم العادة نعتبر سقوطها بسبب قوَّة الجاذبية.

تبدو الطبيعة بالنسبة إلى رجل العلم بنفس الطريقة التي تظهر فيها هذه الآلة في خيالنا: كمجموعة من القوى المُحَرِكْة.

وكلُّ عمل علم الأسباب هو تحديد قوانين الطبيعة، أي الشروط المُنَظِّمة التي تظهر فيها هذه القوى.

فقانون الجاذبيَّة المطلق، الذي صاغه «نيوتن» يعلِّمنا كيف نحسب كميَّة القوَّة الجاذبة التي تحدد علاقة الأجسام المرئيَّة فيما بينها. كميَّة هذه القوى جاءت من انقسام كتلتين للأجسام بربع المسافة التي تفصلها عن بعضها. حين نحدِّد كميَّة هذه القوى، فإنَّ قانون الجاذبية سوف يسمح لنا بحساب تحرُّك هذه الأجسام رياضيَّاً، وتوقُّع حدوث ظاهرتيْ الزمان والفراغ.

وهكذا فإنَّنا نستطيع من خلال قانون الجاذبيَّة المطلق حساب زمان ومكان سقوط حجرة، ولكنَّنا نظلُّ عاجزين عن فهم سبب سقوطها: فالجاذبيَّة مازالت بالنسبة لنا محتوى غير مسبب للسببيَّة، وصيغته الرياضيَّة لا تقدِّم لنا طبيعة هذا القانون وأصله.

إنَّ العلم يجيبنا على السؤال «كيف» المتعلِّقة بالظواهر، دون أن يوضِّح بالـ «الماذا» وجود هذه الظواهر والقوى التي تظلُّ بالنسبة للعلماء أنفسهم مجهولة تماماً: إنَّ الحجرة التي تسقط غير قابلة للشرح، كالحيوان الذي يتحرَّك، وبالتالي مهما كانت حالة التقدُّم العلميِّ الحديث، فإنَّه سوف لن يستطيع الإجابة على التساؤل الفلسفيِّ الذي يطرحه مشهد العالم، بما في ذلك الظواهر الأكثر عاديَّة، بل على العكس تماماً: كلَّما قدَّم لنا العلم العالم بشكله الذي نعرفه من خلال علاقة السببيَّة بمتغيراتها، كلَّما جعله أكثر تعقيداً وغموضاً، بمعنى آخر، كلما تطوَّر علم الفيزياء كلما شعرنا أكثر بالحاجة إلى الميتافيزيقيا.

ألاَّ نهتم سوى بفهم ترتيب وتنسيق أجزاء الديكور على المسرح، يعني أنَّ العلماء يخفقون بالضرورة في فهم المعنى الـذي يكمـن فيمـا وراء المادَّة ومبدأ السببيَّة.

لكن إذا كان العالم ينطوي على معنى مستتر، فإننا نفهم أنَّ اللغـز الذي يشكلِّه، يستدعي جهداً في شرح عمل تحليلي. هـذا الجهـد هـو العمل الملقى على كاهل الميتافيزيقيا.

* * *

الفصل الثاني

العالم كإرادة

1ـ العودة إلى "كانت"

يظلُّ العلم حبيس عالم الـ «تجلِّيات» في دراسته للأشكال والتغييرات. بهذا فهو لا يستطيع الادِّعاء حلَّ لغز «الواقع المطلق».

وإذا كان بالإمكان الولوج إلى سرِّ العالم، فهذا لا يكون إلاَّ عن طريق الميتافيزيقيا. بقي أن نحدد المقياس الذي يمكن لهذه الميتافيزيقيا أن تقوم بهذا الدور.

هنا أيضاً، يتابع «شوبنّهور» طريقه على خطى «كانت». ولكنَّ العلاقة تتعقَّد على هذا المستوى منذ البداية، لقد أخذ «شوبنّهور» مجدداً نقد «كانت» للميتافيزيقيا التقليديَّة، ودعَّمها بالخبرة المستقاة من المنهج الجديد، متجاوزاً بذلك وجهة نظره بكشفه عن علم ميتافيزيقيا من نوع آخر.

تجاوز «كانت» للميتافيزيقيا:

في كتابه «نقد العقل الخالص» يتساءل «كانت» حول ادِّعاءات العلم الميتافيزيقيَّة.

وكما أوضحت مقدِّمة الطبعة الثانية، فإنَّه حدَّد إلى أيِّ مدى يستطيع الوعيُّ ادِّعاء المعرفة الأكيدة للموضوعات التي تتجاوز كلَّ تجربة ممكنة.

يجد التساؤل «الكانطيُّ» هذا مكانه في سياق أزمة الميتافيزيقيا، بينما تتوصَّل العلوم الوضعيَّة، كالفيزياء والكيمياء، تدريجياً، إلى نتائج أكيدة من خلال الإعداد لمنهج تجريبي تقدِّم الميتافيزيقيا فيه مشهداً لصراع الأفكار المتضاربة، يتعذَّر على أحدها إلغاء الأخرى.

يأتي هـذا الـصراع في الواقـع مـن حقيقـة مفادهـا أنَّ كـلَّ بحـث عقلاني يتعلَّق بالله [مجال اللاَّهوت] أو الروح [ميدان علـم الـنفس]، أو العالم ككل [موضوع علم الفلك]، يقـود بالـضرورة إلى تناقـضات منطقيَّة لا يستطيع الوعيُ حلَّها.

بهذا، فالتساؤل حول العالم يضع الوعيَ في حالة تأرجُّح، وتردُّد بينِ الفرضيَّة التي تقدِّم له بداية في الزمان والفراغ، وبين نقيضها الـذي يمثِّل حقيقة زمانيَّة ـ ومكانيَّة بلا حدود.

كذلك هي الحال مع الروح، إذ يـضيع الـوعيُ فيٍ متاهـة الحريَّـة والمقترحات العكسيَّة حيث لا وجود للحريَّة أبداً، وكلُّ مـا في العـالم يأتي بالضرورة من قوانين متناقضة حول الطبيعة، وانطلاقاً مـن العـالم فإننا مضطرين إلى الافتراض بوجود كـائن ضـروري اسمـه «الـسببيَّة»! علينا أن نعترف أيضاً أنَّه لا يوجد، ولا في أيِّ مكـان، أيُّ كـائن علـى هذه الصورة.

من أجل تجاوز هذه الأزمة، اضـطرَّ «كانـت» إلى وضـع مـشروع لنقد الوعي، والذي فيه لم يحاول إدانة الـوعي بقـدر مـا أراد الإشـارة إلى الحدود التي يستطيع فيها هذا الوعي امتلاك المعرفة، ولكنَّ مـدى كلمة «مشروع» هو التجربة التي تحدد كلَّ معرفة ايجابية ممكنة.

إنَّ الإدراك، كقوَّة للمفاهيم، لا يستطيع أن يطبِّـق مفاهيمـه هـذه سوى على البديهيات المحسوسة، وهو لا يستطيع أيضاً ولا بحال مـن الأحوال أن يستخدم مواضيع تتجاوز التجربة الممكنة كوسيلة للمعرفة.

هكذا، فإن مقولـة الـسببيَّة يمكـن أن تخـدمنا في ربـط الحـدس الحسيِّ بالنار وبالحرارة الناتجة عنها، ولكنَّها لا تسمح لنا بـربط فكـرة «الله» مع العالم دون كليَّته.

بعد أن حدَّد قدرتنا على المعرفة، استطاع «كانت» العودة إلى تناقضات الوعي وذلك لشرح أصولها: ترجع هذه التناقضات إلى الاستخدام السامي لمقولات الإدراك الدائمة: «الله»، الروح، العالم بكليَّته أيضاً، مفردات لا تعني موضوعات للحدس الحسيٍّ، نقلت بطبيعتها من قدرتنا على المعرفة.

إن الوعيً الذي يدَّعي تحديد الصفات الحقيقيَّة لا يقودنا سوى إلى التناقض نفسه. فالميتافيزيقيا إذن تدعونا في كتاب «نقد العقل الخالص» إلى ترك الادِّعاءات العلميَّة:

لأنَّه إذا كانت الموضوعات هذه فكريَّة خالصة، فإنَّها لا يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة الوضعيَّة كذلك.

استكمال المنهج الوضعي:

أخذ «شوبنّهور» على عاتقه الخبرة الفلسفيَّة عند «كانت» وأكَّد على أنَّ الاستعمال الدائم لفكرنا هو ما يولّد مسائل الميتافيزيقيا، إذ يشير إلى أنَّ البنية في مثلث الزمان ـ الفراغ ـ السببيَّة في فكرنا هي التي تقوده إلى الضياع في مسائل الميتافيزيقيا كالتي تنبثق عن أصل وغاية العالم، وعن بدايته ونهايته، عن «الأنا» وقوَّته، عن الحريَّة والإرادة، وكثير من التساؤلات الأخرى.

ولكنَّ الدليل الكونيً على إثبات وجود «الله»، هو ما سيكون الموضوع الأساسيً لنقد «شوبنّهور» الغارق في وضع أسس فلسفيَّة إلحاديَّة، قاطعاً بذلك العلاقة مع «التفاؤليَّة» التي تقدِّمها الفلسفة التقليديَّة التأمليَّة.

حسب هذا الدليل الذي يسوقه «شوبنّهور» يظلُّ وجود «الله» منطقياً تبعاً لمبدأ السببيَّة إذا كانت كلُّ ظاهرة في العالم ناتجة عن

سببها، سببها هذا يعود إلى سبب آخر، فإنَّ على الوعيِّ، الحالة هذه، أن يستنتج منطقياً ضرورة وجود سبب أول، هو أصل العالم بكليَّته، والذي هو ما نسميه «العقل الإلهي» ولكنَّ دليلاً كهذا يستند في الحقيقة على عملية فكريَّة غير مبررة لسببين:

أولاً لأنَّنا نشدِّد على وجود سبب للعالم نفسه، بينما لا مبدأ للسببيَّة إلاَّ في الظاهر:

ـ «إنَّ قانون السببيَّة ما هو إلا أداة وصل بين الظواهر وهو لا يتجاوزها»[1].

والسبب الثاني هو رفض مبدأ السببيَّة نفسه الذي لا ينتج عن سبب سابق له، لأنَّ «الله» هو سبب كلِّ شيء، فلا يمكن إدراكه كنتيجة إلاَّ إذا فقد صفته المطلقة.

في مواجهة هذه الفكرة، يذكِّرنا «شوبنّهور» أنَّ «قانون السببيَّة ليس بهذه السهولة من أجل استخدامه كعربة أجرة، نتركها فور وصولنا إلى المكان الذي نقصده». بل أنَّ مبدأ السببيَّة يشبه بالأحرى مكنسة بيد ساحرة في إحدى قصائد «غوته»، لا أحد يوقفها سوى الساحر الكبير، معلِّمها»!

بمعنى آخر، يكون الفكر، في عمله عبثاً على الظاهرة، محكوماً بالتطبيق الغير معروف لمبدأ السببيَّة الذي كانت مهمَّته تقتصر بشكل أساسي على ربط الظواهر فيما بينها، فهو لا يستطيع إذن أن يقوم بتجاوزها.

ولكنَّ المنهج الجديد الذي استخدمه «شوبنّهور» يسمح باستكمال النقد الذي تقدَّم به «كانت»، حين قدَّم شرعيَّة الاستخدام السامي للفكر وهي تأتي من منحاه البيولوجي:

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

ـ إذا كان الفكـر لا يعـالج سـوى الأشـياء في الطبيعـة ولا شـيء سواها، وإذا كان استخدامه في مجال الفيزياء فقط، فذلك لأنَّه يعمـل بـأوامر مـن الإرادة لتحقيـق غاياتهـا الدائمـة والعمليَّـة. وكمـا أشـار «شوبنْهور» بقوله:

ـ «كلٌّ حيوان لا يمتلك فكره، إلاَّ لكي يستطيع أن يجـد طعامـه، وهنا يكمـن مقيـاس الأشـياء، إذ أن المـشكلة الكـبرى تتعلَّـق بحفـظ النوع، وبالحاجـات اللامتناهيَّـة الـتي تتطلَّـب ضـرورة لمقيـاس أكـبر للفكر»[1].

أن نضع «عقلاً إلهيّاً» كمصدر للعالم، فهذا لا ينفي أنَّنـا نـستخدم مبدأ السببيَّة بشكل غير مبرر فحسب، بـل أننـا نقلـب النظـام الطبيعـيَّ للأشياء، وذلك لأنَّنا نصنع من آخر منتج للطبيعة، مبدءاً لها.

بهذا يكون الوهم الأول للفلـسفة الكلاسـيكيَّة القـائم علـى مـنح الفكر قيمة القدرة الأوليَّة قد آل إلى الزوال على مستويين:

ـ على المستوى النفسيٌّ عندما يصبح الوجـود الحقيقـيٌّ للإنـسان قائماً في المعرفة الواعيَّة، وعلى المستوى الكوني حيـث نعتـبر الفكـر كمبدأ خلاَّق لجميع الأشياء.

إنَّ منهج «شـوبنْهور» الموضـوعيَّ هـو المنـهج الـذي يحـاول أن يصلح النظام في أصل الأشياء، فإذا به يعلن أنه:

ـ «ليس الفكر هو الذي أوجد الطبيعة، بل أنَّهـا هـي مـن أعطـت الفكر وجوده»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

«شوبِنهور» مرشداً لـ «نيتشه»:

إذن، فقد أسَّس «كانت» مقولة الاستخدام اللاَّمبرر للمفاهيم المجرَّدة فيما وراء التجربة الممكنة، هذا الاستخدام الدائم للفكر المنبثق عن وظيفة بيولوجيَّة، وعن خضوعه البدائي، والذي لا يمكن تجاوزه لإرادة الحياة!

ولكن إذا وضع «شوبِنهور» الفكر خاضعاً لغايات الإرادة الدائمة، فقد فاته أن يبيِّن الأسباب الكامنة وراء ميل الفكر إلى المخالفة والإخلال بالميتافيزيقيا.

للإجابة على هذا السؤال، نراه يكتفي بذكر الأسباب النفسيَّة ذات الطبيعة الفردانيَّة كالكسل، والطموح الجامح.

هذا يدعو إلى الدهشة، كما أشار «كليموروسيه»[1]، إذ أنَّ «شوبِنهور» أصبح مرشداً لـ «نيتشه» في منهجه حول أصل الكائن الذي طوَّره فيما بعد.

إنَّ ما يشرح فشل «شوبِنهور» وإخفاقه، هو تحديداً ما أشار إليه «كليمو روسيه» حول ارتباطه بفلسفة «كانت»، وذلك لأنَّه ظل أسير التميُّز الذي قام به «كانت» بين الظاهرة والواقع المطلق، فهو لم يستطع أن يرقى إلى مستوى أصالته هو بالذات:

ـ «إن خطأ «شوبِنهور» الكبير هو أن اعتبر نفسه «كانتياً»، وأنَّ ضعفه الأساسي يتركز في تقلُّبه بين فلسفة قديمة بالية، وبين منهج ثوري لم يستطع استخدامه بطريقة منتظمة وخصبة»[2].

---

(1) Cl. Rosset, Schopenhaur, philosophe de l' absurde

كليمو روسيه: «شوبنهور» فيلسوف العبث صفحة 51 – 60.

(2) نفس المصدر.

لقد استطاع «نيتشه» أن يأخذ هذا المنهج في أصول الكائن على عاتقه، وأن يعطيه محتواه الحقيقيّ وبذلك خرج من عباءة معلمه.

إنّ فلسفة «شوبنّهور» في عينيّ «نيتشه» هي التشاؤم المطلق الذي يشكّلها، وعلم الأخلاق في رفضه التقشفيّ للعالم، وكذلك آخر صنيعة له حول غريزة الانحطاط والمظهر الميتافيزيقيّ الذي ينتهي إلى حياة لم تعد تطاق، وأصبحت بلا قيمة! يا لسخرية التاريخ، فلقد قدَّم «شوبنّهور» نفسه إلى «نيتشه» الوسائل الفلسفيَّة التي أدَّت إلى تجاوزه!.

* * *

2 ـ تجاوز "شوبنّهور" لـ"كانت"

مع هذا، لا يتعلَّق الأمر بالنسبة لـ «شوبنّهور» بأخذه مجدداً «النقد الكانتي» للميتافيزيقيا، ولا فقط بإغنائه بخبرات المنهج الجديد: إنَّه يتعلَّق بتجاوزه أيضاً، جاعلاً من هذا التجاوز حركة موازية في النقد، واستكمال شروطه.

نحن نعلم أنَّه عند «كانت» مراحل ثلاث تسم تاريخ الوعي وتحدد مساره وتطوّره.

المرحلة الأولى هي التي تتطابق مع العقيدة الدوغمائيَّة[1]، إذ تضع صور الوعي مع صور العالم في حالة تجانس، وهي تتصوَّر أنَّها بذلك تستطيع ولوج الجوهر الخاصّ لهذا العالم.

المرحلة الثانية، وهي «الشكوكيَّة» التي تنكر إمكانية معرفة ما بسبب ضعف قدراتنا، مما يقود الوعي بالتالي إلى الخروج من تعاسة الدوغمائي.

إنَّ النقد الكانتي الذي يفرِّق بين الظاهر، والواقع المطلق، ويشير إلى فصل «الذات» على العالم الذي يتمثَّله، هذا النقد يشكِّل نهاية مرحلة أخيرة في نضوج الوعي.

بيد أنَّ خطأ «كانت» على هذا المستوى يتركَّز في استخدامه مبدأ السببيَّة وسيلة للصعود من الظاهرة إلى الواقع الموضوعي.

---

(1) الدوغمائيَّة: هي الاعتقاد بأن مجموعة قوى الإنسان العقليَّة قادرة على بلوغ الحقيقة، إذا اعتمد على هذه القوى بطريقة منهجيَّة.

حسب «البرهان الكانتي»، إذا بدا لنا عالم من الظواهر فهذا يدلُّ بالضرورة على وجود عالم من الموضوعات الحقيقيَّة التي ترتب ظهوره، ويظل عصيّاً على عيوننا أن تراه.

بعد كلِّ هذا، عندما أرى انعكاساً ما من خلال زجاجة ألا أجدني مضطراً لتصوُّر وجود شيء ما ينعكس ؟

كذلك الأمر مع بروز ظاهرة في وعينا:

إنَّ ظهورها يستدعي وجود بعض الأشياء التي تظهر، حتَّى لو كانت بعض الأشياء هذه مجهولة تماماً بالنسبة لنا.

مع هذا، يذكِّرنا «شوبنّهور» في مواجهة تبسيط هذا الاستنتاج أنَّه إذا كان مبدأ السببيَّة هو ما ينظِّم العلاقات بين بروز الظواهر، فإنَّه لا يمكِّننا بأكثر من ذلك:

أنَّه ليس باستخدامنا لمبدأ السببيَّة نستطيع أن نتعدَّى المحيط الذي يتشكَّل بذاته، بمعنى آخر، ليس مبرراً العبور من عالم الظواهر إلى الإرادة الإلهيَّة من خلال التطبيق النظريِّ لمبدأ السببيَّة.

«إنَّ الواقع المطلق يظلُّ في الفلسفة «الكانتيَّة» مجهولاً، يساوي «X» وليس هناك من فانٍ يستطيع الإدِّعاء أنَّه كشف النقاب عن وجهه»[1].

بهذا المعنى، يكون الطريق الذي اتَّخذه «كانت» ليس غير مبرر فقط، وذلك باستخدامه السيئ لمبدأ السببيَّة، ولكن بلا نهاية أيضاً.

---

(1) طالما أنَّه لا يمكن معرفة الواقع المطلق فلا يبقى للفلسفة الكانتيَّة سوى أن تتراجع إلى «الذات» لكي تحدِّد شروط المعرفة السامية. هكذا تبدو الفلسفة العصارة الميتافيزيقيَّة لنقد الوعي.

نفهم إذن أنَّه بالنسبة لـ «شوبِّنهور» أنَّ من لا يستطيع التمييز بين الظاهرة والواقع المطلق عليه أن يغادر المرحلة النهائيَّة للفلسفة: فهذه المرحلة لا تنتهي إلاَّ في اللحظة التي يحلُّ فيها لغز الواقع المطلق، أي إدراك كنه الجوهر الخاصِّ للعالم، فيما وراء تصوُّراتنا عنه.

مشروع وضع حدّاً نهائيّاً للفلسفة «الكانتية»، وهو ما كان يحاول «شوبِّنهور» الشابُّ أن يفرِّق في كتاباته على دفاتر الدرس بين «الوعي التجريبي» و«الوعي الأفضل».

فبينما يرجع الأول إلى المظهر العاديِّ للعالم، والذي يكون فيه بالضرورة مشروطاً بأسبقيَّة الإدراك، يصف النوع الثاني ما وراء الإدراك، حيث لا يمكن فهم العالم كما هو، «بذاته».

إنَّ الهدف الأخير للفلسفة عند «شوبِّنهور» هو الفصل بين هذين الشكلين للوعيِّ من أجل إعلاء قيمة «الوعي الأفضل»:

ـ «النقد الحقيقي، هو الذي سيفصل الوعي التجريبيَّ عن الوعي الأفضل كما نفصل الذهب عن المعدن، إنَّه يخرجه صافياً دون إضافات من الأحاسيس أو الإدراك، وهو يظهره كاملاً أيضاً في الوعي جاعلاً منه وحدة مطلقة! في المستقبل سوف يكون عمل كهذا مثاليّاً، ومجدَّداً، وناضجاً، ولكنَّه لن يكون مخالفاً للمنطق أبداً. إنَّ الفلسفة ستصبح إذ ذاك تاريخاً لفلسفة أصبحت مغلقة»[1].

هذا التميُّز بين شكليْ الوعي، يرجع في الواقع إلى قراءاته «لجاكوبي» و«شلنغ» و«فخته»، الذين يرون أنَّ للإنسان قدرة على

(1) دفاتر المحاضرات والدرس والفلسفة، الجزء الثاني ص 360.

الحدس الفكريّ الذي هو عبارة عن شكل آخر غير هذا الذي يعتمد على عالم التجربة، والذي نستطيع به أن نسبر أعماق المطلق، ونفهمه.

هكذا تكلّم «شلنغ» في «رسائل حول العقيدة الدوغمائيّة والنقديّة»، حول الوجود الكائن في أعماقنا بقوّة غريبة مدهشة، تلك القوّة التي تقودنا إلى الجزء الأكثر خصوصيّة من أجل أن نحدس «الخالد القابع فينا»[1].

في ملاحظاته الدراسيّة، يجد «شوبنهور» فكرة «فيخته» حول الحدس المتفوّق على الحدس الفكريّ الذي يقدّم لنا، بفضل تجاوز الفراغ والمكان والتعدديّة شكلاً عاديّاً للوجود.

إنّ قطع الصلة مع مفهوم الحدس الفكريّ بكلّ الصلف الذي اتّصف به، سوف يعود إلى «شوبنهور» ومن ثمّ إلى التابعين الذين جاؤوا بعده[2]. هناك ملاحظة ساخرة في كتابه «العالم كإرادة وتجلٍّ» تشهد على هذا الانفصام النهائي:

«إنني، وكمجرّد من كلّ حدس فكريّ، أو فلسفة تفترض وجود حدس كهذا مثل كتاب مختوم بسبعة أختام وهذا العجز سوف يذهب بعيداً حتى أن [الشيء المضحك] وتعاليمه ذات المعاني الكبرى تجعلني أكثر غروراً وصلفاً، بل أكثر من ذلك، إنّها تجعلني مملاً، ومضجراً لا يطاق»[3].

---

(1) الرسالة الثامنة. ترجمة كوريتن باريس 1987.

(2) دفاتر الدرس، من الصفحة 5 ـ 74.

(3) العالم كإرادة وتجلٍّ: إنّها فلسفة فيخته المقصودة ههنا، وفي ملاحظاته تظهر نوايا «شوبنهور» السيئة اتجاه هذه الفلسفة.

ولكن إذا كان وعينا التجريبيُّ لا يقدِّم لنا سوى شكل الطريقة التي يوجد فيها بذاته، وإذا كان كلُّ حدس فكري مرفوض عندنا، فكيف، والحالة هذه يمكن فهم جوهر العالم؟

لا. لا يمكن هذا إلاَّ باكتشاف طريقة ميتافيزيقيَّة جديدة نستطيع بها أن نفهم عمق تجربة العالم، ولكن دون أن نستطيع الخروج منها !

* * *

3 ـ جوهر العالم... كإرادة

ميتافيزيقيا تعتمد على التجربة النقدية للميتافيزيقيا المجرَّدة:

من بين كلٍّ الانتقادات التي وجَّهها «شوبنّهور» إلى الميتافيزيقيا التقليديَّة، نقد يستند بشكل أساسي على صفته المجرَّدة: «منذ المدرسة «الكلاوية» التي كانت تبحث في الألوهية، وتحديداً منذ «أفلاطون»، و«أرسطو»، لم تكن الفلسفة في قسمها الأكبر سوى «مستهلك» كبير للمفاهيم العامة»[1].

وبالعودة إلى «أفلاطون» كمصدر، فإنَّنا نستطيع تحديد معنى هذا النقد: ذلك لأنَّ هذه العودة تقودنا إلى الاعتقاد بأنَّنا يجب أن نتجاوز التجربة الحسيَّة التي تضيع بها الميتافيزيقيا في هيكليَّة المفاهيم المجرَّدة الفارغة، بل في الألفاظ الشفهيَّة الخالصة.

هذا الاتجاه يبلغ ذروته في فلسفة «هيجل» التي تتبنَّى فكرة أنَّ المفاهيم لا أصل لها، ولكنَّها أصل كلٍّ شيء.

في مقابل هذا الاتجاه يذكِّرنا «شوبنّهور» أنَّ الحدس هو الذي يشكِّل المصدر الوحيد للمعرفة، أي أنَّه هو الأصل:

ـ «ليست المفاهيم هي التي تأتي بالأجزاء الأولى لمعرفتنا، فهذه الأجزاء لا تتبدَّى لنا سوى بطريقة مجرَّدة تدريجياً، وذلك بدءاً من الحدس الحسي»[2].

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

(2) هذا التجريد الخلاَّق للمفاهيم يتمثَّل بتجريد موضوعات التجربة من كلِّ ملحقاتها، وذلك للاحتفاظ ببعض صفاتها المحدَّدة.

نفهم إذن أنَّ إدراك مفهوم ما يختلف في طرحه:

كلَّما كان عدد الموضوعات التي تتجمَّع في مفهوم واسع، كلَّما قلَّت قدرته على تحديدها، طالما أنَّه لا يتعرَّف سوى على صفاتها المشتركة.

إنَّ مفهوم «الوجود» يضمُّ كلَّ شيء، لأنَّ كلَّ شيء «موجود» فعلاً ولكنَّه لا يعني شيئاً، لأنَّه لا يعبِّر عن الشيء إلاَّ من خلال وجوده، بذلك يبلغ نفوذه الذروَّة بينما يظلُّ فهمه في الدرجة الصفر.

في أصل المفاهيم، يشكِّل الحدس بالتساوي إطاراً للحجَّة الصحيحة:

- «ينطوي تحت هذه العلاقة ذكاؤنا الذي يشبه ورقة مصرفيَّة تفترض وجود رصيد لها لكي تأخذ قيمتها الحقيقيَّة». إنَّ كلَّ فلسفة تبدأ من المفاهيم المجرَّدة والمختارة بشكل عشوائي مثل: المطلق، الوجود، الذات، ومفاهيم أخرى.. تتأرجح بين السماء والأرض، بلا سند لها، وبالتالي، فالفلسفة لا تستطيع إذن أن تقود إلى أيَّة نتيجة حقيقيَّة[1].

تقود تبعية المعرفة بالنسبة إلى الحدس «شوبنهور» إلى إعادة النظر بشكل جذري في مشروعه الميتافيزيقيِّ: فإذا كان المشروع الميتافيزيقيُّ هذا ممكناً، فيما وراء النقد «الكانتيِّ»، فهذا لا يعني أنَّه يتجاوز التجربة، ولكنَّه يربطها بالمعرفة الكاملة:

- بالذكاء، نستطيع إيجاد الحلول لمشاكل العالم، بهذا يكون واجب الميتافيزيقيا ليس تجاوز التجربة، تلك التي يتكوَّن منها، بل محاولة الوصول إلى فهم أعمق لما تقدِّمه التجربة الداخليَّة والخارجيَّة، دون أن تتعارض مع المصدر الأساسيِّ للمعرفة[2].

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ ص 755.

(2) إنَّ المثال الذي يستخدمه شوبنهور دائماً يوضِّح العلاقة بين المعرفة المجرَّدة والحدس.

طريق الجسم الخفـي:

إنَّ الاعتراض سيكون حاسماً، إلاَّ إذا وجد في قلب التجربة موضوعاً مفضَّلاً، نقلت فيه خصوصيته، على الأقل في جزء منها، من تحديدات الإدراك، وهذه هي الاستعارة المستخدمة هنا: على هذا المستوى من التحقيق، يُفْصَل الحدس الذي يجيز لنا اختراق الظاهر الشكليَّ للعالم، ويجعلنا ندخل الأشياء من داخلها: نحن نرى بهذا أنَّه ليس من الخارج نبدأ الوصول إلى جوهر الأشياء، لأنَّنا بهذه الصورة لا نرى سوى الأشباح، كالذي يدور حول القصر لكي يجد مدخله، فهو لا يستطيع أن يصف سوى الواجهة.

بالطبع، هذه الاستعارة ليست تمسُّكاً بالحرف، فالصيغة المزدوجة «الداخل/ الخارج» تقتضي إطاراً للفراغ الذي تتجاوزه هذه الصيغة.

وكما نرى هنا أنَّ معرفة خلفيَّة التجربة التي تتركَّز عليها ميتافيزيقيا «شوبنهور» لا تعني بالضرورة معرفة كل التجربة، بل محاولة الدخول إلى عمقها، حتَّى لو كان الوصول إلى هذا العمق لا يتمُّ سوى عن طريق «موضوع» واحد واضح ومرئي!.

هذا «الموضوع» هو ما سيسمح لنا بحلٍّ لغز العالم، ألا وهو تحديداً الكائن الجسميُّ الذي هو نحن.

طالما أننا نغوص في وسط العالم، فإنَّ وجودنا لا يقتصر فقط على «الذات» الخالصة للمعرفة: إنَّنا كأجسام نمثِّل ظاهر الواقع الموضوعيِّ، وأكثر تحديداً المظهر الوحيد لهذا الظاهر الذي نستطيع أن نتعرَّف عليه من الداخل.

إنَّ الجسم الذي هو نحن، يشكِّل موضوعاً لمعرفة مزدوجة، وطرقاً خفيَّة للاتصالات، حيث يختبئ جوهر العالم، نجد هنا صورة عكسيَّة للمثاليَّة التقليديَّة التي جاء بها «أفلاطون»:

بالنسبة لأفلاطون، لا يمكن للعقل أن يتوصَّل إلى جوهر الأشياء إلاَّ إذا تحرر الجسم من متطلَّباته الحسِّية. أمَّا «شوبِنْهور» فيرى أنَّ العقل هو الذي يمثِّل موضوع ظهور الأشياء، وما الجسم سوى مكان استكشاف ميتافيزيقي للعالم.

بقي إذن أن نحدِّد كيف يبدو العالم الخارجي بمعزل عن هذا «الأنا»! أو تحت أي شكل من الأشكال، يتجلَّى «الأنا» الجسميُّ الذي هو نحن مباشرة.

مبدأ الإرادة

الجسم كإرادة:

ليست التجربة المباشرة لجسمي على نسق واحد. فما يظهر بالنسبة لي هي مجموعة متنوعة من الحركات والرغائب التي تأتي منها كلُّ انفعالاتي: الأمنية، الأمل، الحبُّ، النشوَّة، الكراهية، الغضب، الحزن، اليأس... الخ:

يقودني كثير من حركات جسمي التي أحسُّها إلى اتجاهات مختلفة إن لم تكن متناقضة.

من زاوية التنوُّع العاطفيِّ هذه، يدعونا «شوبِنْهور» لمعرفة المبدأ الوحيد الذي بدونه لا يمكن إدراك أو تصوّر أيَّة حركة: إنَّه مبدأ الإرادة!

إنَّ كلَّ فعل لا يمكن فهمه إلاَّ كَعْرضٍ للقوَّة التابعة بدورها للإرادة.

فالرغبة، والألم، وهما قطبا الحساسية البدائيين، ما هما إلاَّ «الإرادة الواعية لذاتها بغض النظر عن حريَّتها، أو تحقيق رغباتها».

فالإرادة إذن هي التي تحقِّق الوحدة العليا للوعي، الجوهر الخاصّ لوجودنا، والذي يتكشَّف لنا مباشرة بلا مواربه.

هذه الإرادة التي تشكِّلنا بخصوصيَّة فريدة، تجد شكلها الموضوعيّ الأول في الجسم.

يقوم «شوبنهور» هنا بقطع آخر صلة مع الطريقة التي نرى فيها بشكل عادي علاقة الجسم مع الإرادة، إذ أننا نفترض علاقة سببيَّة بين إرادتنا وحركات أجسامنا، فإذا ما رفعت يدي، أو مشيت، فأنا أُقَدِّر أنني أردت فعل ذلك ! وإنني وضعت إرادتي قبل حركات جسمي، مما أدَّى إلى أنني قمت بهذه الحركات.

هذا المفهوم الثنائيّ وجد مكانه في «بحث العواطف» لـ «ديكارت» الذي يرى فيه أنّ «الإنسان يتألَّف من عنصرين، الأول هو الروح، الجوهر المباشر القادر على الفكر والإرادة والثاني، وهو الجسم المجرَّد من الإرادة والتفكير».

حسب هذا التقسيم، تكون حركات الإرادة ناتجة عن تحكُّم الفكر بالجسم، على عكس العواطف والرغبات التي تعاني من سيطرة الجسم على الفكر.

ولكنّ الفلسفة «الديكارتيَّة»، بطرحها الاختلاف في الطبيعة بين الجسم والروح تجد نفسها في مواجهة مشكلة لا يمكن حلَّها:

كيف يمكن لجوهر «ذات» طبيعة غير ماديَّة أن يفرض على جوهر مادي أوامره، وأن يجد نفسه من ثمّ متأثراً به؟

هذه المشكلة تختفي تماماً ما أن نطرح جانباً ثنائيَّة الروح/ الجسم، لصالح الوحدة بينهما، وهو الطريق الذي سلكه شوبنّهور: ليست إرادتي هي التي تنتج الحركة الجسميَّة التي أقوم بها مدفوعة بالسببيَّة، بل أنَّها إرادتي، تلك المنسجمة مع هذه الحركة الجسميَّة.

أستطيع إذن، على هدي هذه الفكرة أن أماثل بين الإرادة والفعل، والتأكيد على أنَّ الإرادة لا تنتقل إلى حركة تستدعيها.

هذه القسمة الثنائيَّة للوجود لا قيمة لها سوى في تفكيري. إنَّني في الحقيقة لم أرد إلاَّ ما فعلت، ووحده تنفيذ الفعل ما يثبت في وجود إرادة الفعل.

هذه الوحدة بين إرادة خاصة كهذه، وفعل يتحقَّق توجد، حسب «شوبنّهور» في جسمي بكلِّيته: إنَّ جسمي بالذات ليس سوى إرادتي التي أصبحت مرئيَّة. على هذا المستوى من التطابق، لم تعد حركاتي الجسميَّة المنسجمة مع إرادة مميَّزة، ولكنَّها أعضائي الجسميَّة بالذات هي التي تترجم الاتجاهات الأساسيَّة للإرادة:

ـ «إنَّ أجزاء الجسم يجب أن تتطابق مثاليّاً مع النوازع الأساسيَّة التي تتبدَّى فيها الإرادة.

هذه الأجزاء هي التعبير المرئيُّ للإرادة، فالأسنان هي الجوع وقد فتح فاه، والقناة المعدية تجسيد مادي لهذا الجوع، أما الغريزة الجنسيَّة، فهي تتمثَّل في الأعضاء التناسليَّة».

وهكذا، فإرادتي وجسمي، ليستا سوى وحدة قائمة بذاتها، وهي التي تصنع الحقيقة الفلسفيَّة بامتياز، وتصنع المعجزة التي يتجلَّى بها سرُّ العالم المغلق.

حجاب الزمانيَّـة:

إذا كان «شوبّنهور» قد وضع المعرفة اللامباشرة للظواهر الخارجيَّـة، والتي لا تُدرك إلاَّ من خلال طيـف مـشوَّه للفكـر، في مواجهـة المعرفـة المباشرة التي نمتلكها بذواتنا كإرادة، فإنَّ هذا التعارض ليس دقيقاً:

ـ «في هذه المعرفة الداخليَّة، تتخلَّص الأشياء بأعـداد كـبيرة مـن الحجب التي تغطيها، دون أن تبدو عارية، أو بلا غطاء»[1].

ولكن ما هو هذا الغطاء الذي تستتر به إراداتنا حتَّى في أوج عطائها؟

إنَّ الإدراك البديهي لأعماقِي الباطنيَّة، إذا استطاع أن يتخطَّى أُطر الفراغ والسببيَّة، فإنَّه سوف يظلُّ أسير البنيَّة الظاهرة للزمان: وهذه هي الطريقة الدائمة التي أدرك فيها كنه ذاتي الداخليَّة.

يتركنا حجاب الزمانيَّة حائرين أمام جوهر وجودنـا كـإرادة، دون أن يسمح لنا برؤيتها، حيث يظلُّ لبُّ اللغز غير قابـل للفهـم حـتى في تحليله العميق.

في كتابـات «شـوبّنهور» نجـد أنَّ وضـع ميتافيزيقيـا الزمـان ظـلَّ غامضاً: فهذا الوضع كان آخر حجاب يغطـي الإرادة الخالـصة، ومـع هذا فقد بدا كشرط سابق للرؤية، كشكل تـستطيع بهـا الإرادة الفرديَّـة أن تتعرف على نفسها.

بقيت المسألة التي واجهت «شوبّنهور» فيما يتعلَّق بفلسفة العلـوم وإعطائها درجة محدَّدة ضمن هذه الحقيقة الأولى.

إنَّ التوكيد علـى كـون الجـسم هـو إرادة، يـستدعي حكمـاً لا يمكـن إدراجه في لائحة الحقائق المنطقيَّة طالما أنَّـه لا يتطـابق مـع قـضية مـستنبطة

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

بدقَّة من قضيَّة داخليَّة، هذا الحكم لا يتمي إلى حقيقة ميتافيزيقية، ذلك لأنَّه لا يظهر من اتِّحاد المفاهيم المجرَّدة، أي من خلال مبدأ الوعي!

- «سوف نستخدم الجسم كمفتاح، ندخل به إلى جوهر كلٍّ الظواهر التي لم نتعرَّف عليها، و إلى الوعي كتابع لأجسامنا»[1].

ولكن ما الذي يضمن لنا كون أجسامنا هي المفتاح الذي ندخل به إلى جوهر العالم هذا؟

تبدو الحجَّة التي طوَّرها «شوبنهور» ذات طبيعة قياسيَّة: فإذا كانت أجسامنا شبيهة بالأشياء الموجودة في العالم، فهذه الأشياء يجب أن تتشابه مع أجسامنا من حيث الإرادة التي تصنع جوهرها. في هذه الحالة، تكون هويَّة ظاهرة أجسامنا [+] العالم هي التي تحدِّد لنا هويَّة الواقع الموضوعي.

فالحجَّة القياسية هذه تعززت في الفصل [19] من كتاب «العالم كإرادة وتجلٍّ»، وإذا ما استثنيت الجسم، فإنَّه لا شيء يبقى سوى الإرادة التي تشكِّلنا لكي تنير ضفتيْ عالم بلا ظاهرة. من خلال هذا الجسم الذي هو نحن نستطيع التأكيد على الصفة الكونيَّة للإرادة:

- «الإرادة هي الجوهر الذاتيُّ، والنواة لكلِّ شيء خاص وعام، إنَّها هي التي تظهر في القوَّة الطبيعيَّة العمياء، كما تتواجد في السلوك الواعي للإنسان، وإذا ما اختلف هذان المظهران للإرادة، فذلك في الدرجة، لا في الأصل[2]».

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ. ص 895. هذه الحقيقة التي تقود «شوبنهور» إلى نبذ المفهوم الميتافيزيقي للروح، حيث يكمن خطأ الوحدة بين الإرادة والمعرفة في الوعي الفردي.

(2) نفس المصدر.

هنا يجد «شوبنّهور» نفسه في مواجهة مشكلة تتعلّق بطرح مفهوم جديد للتعبير عن مفردة قديمة تحتوي على معنى فلسفيًّا قد لا يكون واضحاً، فالإرادة في الفلسفة التقليديَّة، كما في الحسِّ العام، ملازمة دائماً للوعي والبرهان: فأنا لا أريد شيئاً إلاَّ إذا اعتبرته يفيدني، وحكمت عليه أنَّه يلائمني، وذلك بعد أن فكرت به بطريقة واعية وعقلانيَّة.

مع ذلك. تظلُّ الخطوَّة الأولى نحو الحقيقة لدى «شوبنّهور» هي وضع حدود بين المعرفة والإرادة، وإعطاء هذه الحدود بعداً شاملاً يناسبها. في الرسائل التي أرسلها «سبينوزا» إلى «شيللر» يشير بها أنَّ حجرة يلقيها أحدهم في الفراغ، لو كان لها وعي لاعتقدت أنها تطيع الإرادة في سقوطها.

يضيف «شوبنّهور»:

ـ «بلى، إنَّها تتمتع بالوعي»[1]!.

ولكنَّ «شوبنّهور» يستمدُّ من الإرادة المُعَاشة معنويًّا ليس فقط الوعيَّ الذي يرافقها بشكل عرضي، ولكن «التوكيد» الذي يتحقَّق بها جوهريًّا، ذلك لأنَّ هذه الإرادة تعمل جاهدة لفرض وجودها وتأكيده.

هذا التوكيد للإرادة نجده في جميع مقاييس الحياة، بدءاً من القوى الأوليَّة التي تحرِّك العالم اللاعضوي، حيث تظهر على صورة طاقة عمياء غامضة: مرة كجاذبيَّة، إذ تكون «قوة دافعة»، ومرة على شكل مقاومة تتمثَّل في عدم القدرة على فهم قوَّة الصخرة، ومرة كجسم مغناطيسي، يجذب إليه المادة الصلبة. وكذلك في عالم النبات اللاواعي، فإنَّ الإرادة تأخذ نفس الدور الغامض بنموِّه، صاعدة إلى

(1) نفس المصدر.

شكل أرقى يتمثَّل في الحيوان الذي يظلُّ أيضاً بلا فكر. كلُّ هذه الخلائق البسيطة منها إلى الأكثر تعقيداً ليست إلاَّ إسقاطاً موضوعيّاً للإرادة المطلقة، أي إنَّها الطريقة التي تتجسَّد فيها الإرادة، وتحقق تطلُّعها إلى الوجود.

نقيس هنا المسافة التي تفصل معنى «الأنسَنَة» وهو العلم الذي يبحث في «أصل الإنسان وتطوُّره، وعاداته»، والذي تضيفه الفلسفة التقليديَّة إلى مفهوم الإرادة، عن المعنى الكوني والشمولي الذي أضافه «شوبنّهور» إلى ذاك المعنى.

ولكن هذا البُعْدُ في المسافة، والذي هو مصدر لعدم الفهم اعتبره «شوبنّهور» غير قابل للعبور:

- «لكي يصبح الواقع المطلق قابلاً للتفكير الموضوعيّ، عليه أن يقتبس اسماً له، وفكرة عن معطى ما، وبالتالي فهو بحاجة إلى إحدى ظواهره»[1].

عند الإحاطة بشاطئ الواقع المطلق المجهول، يجب على الفيلسوف في عالم الظواهر أن يتّبع لوائحه.

إذا كان الاسم مستعاراً، فهو ليس اعتباطيّاً، وهو واقعيّاً في مستوى الإرادة البشريَّة بالشكل الأكثر تطوُّراً، وشفافيَّة:

- «لقد سمّيت النوع من خلال الجنس الأكثر كمالاً، والذي تقودنا إليه المعرفة البسيطة والمباشرة إلى المعرفة اللاَّ مباشرة لكل الأنواع الأخرى»[2].

(1) نفس المصدر.

(2) المصدر نفسه.

تعريف جديد للواضح والمُبْهَم:

بعد هذه التوكيدات، تبدأ حالة من البلبلة بالظهور:

من وجهة نظر فيزيائيَّة، لا شيء أكثر سهولة في الواقع من التعرُّف على حركة من خلال الدافع: عندما تتلقَّى كرة الفولاذ حركتها من حركة كرة فولاذ أخرى، فالفعل وردَّة الفعل متطابقان تماماً، حيث تبدو السببيَّة في أوضح صورها.

وإذا ما صعدنا سلم هذه الفكرة درجة أعلى في مقياس الظواهر، فإنَّنا سنصل إلى نفس الاستنتاج: التسخين يؤدِّي إلى التمدد، ولكن الشكل السائل الذي تأخذه قطعة المعدن يصبح غريباً بالنسبة لهذا المعدن، أي في حالة اختلاف بين السبب والنتيجة. إنَّ ما لا يُقاس يتَّسع مدُّه إلى الأجسام التي تأخذ شكلاً للحياة:

- «بين الشجرة والبذرة، بين الأرض والغذاء المتنوِّع هناك نباتات لا تُحصى، منها ما يُستخدم في الطبابة، ومنها السامُّ، ومنها ما يصلح للأكل.. وكلٌّ هذه النباتات تنمو بنفس الأرض، وتستمدُّ الحرارة من نفس الشمس، ويرويها المطر نفسه، بينما يظلُّ عدم التشابه قاسماً مشتركاً بينها، إنَّ هذا غير مفهوم عندنا أبداً»[1].

تظهر السببيَّة على مستوى الكائنات المفكِّرة كحافز وراء حجاب أكثر سماكة، لأنَّه في هذه المرحلة، تكون بسيطة كافية لتحديد الحركات الأكثر تنوُّعاً، مثل فكرة الشرف التي تؤكِّد ذاتها بالانتحار أو القتل.

---

(1) المصدر نفسه.

ولكن هذا النمط الآخر تحديداً، هـو مـا تبيّنـه لنـا وجهـة النظـر الميتافيزيقيَّة، والذي يؤدي بنـا إلى إعـادة توزيـع للواضـح والمُـبْهَم، فهذه الطاقة الـتي تـضعنا في حالـة حركـة مـن خـلال الحـافز ليـست مجهولة بالنسبة لنا، إنهَّا مباشرة وواضحة كالإرادة.

إنَّ الإرادة التي تظهر عندنا بكـلِّ وضـوح كمـؤثِّر نـشيط لا نستطيع أن ندركها بسهولة في عالم الجماد، حيث نـرى عكـسيّاً الظواهر الأكثر بساطة في الفيزياء، والأكثر تعقيداً وغموضـاً في الميتافيزيقيا:

ـ «إذن، هنا حيث تكون السببيَّة أكثر فهماً مما نعرفه عـن جـوهر الإرادة، وحيث تظهر الإرادة بطريقـة لا تقبـل الجـدل، تجـد الـسببيَّة نفسها في وضع مُبْهَم، حتَّى أنَّ ذكاء محدوداً لا يتعـرَّف عليهـا، وقـد ينكرها»[1].

ولكن مفتاح الفهم الميتافيزيقيِّ للعالم يأتي تحديـداً مـن التعـرُّف في كلِّ حركة، على مبدأ وحيد لا يترك نفسه عرضـة للمفاجـأة سـوى في الإنسان، وعن طريق الإنسان.

فلسفة العبث

غايـة بلا نهايـة:

يبدو العالم كديناميكيَّة أبديَّة لا تتوقَّف. إنني دائماً أريد شيئاً مـا، وهذا الشيء يبدو كغاية للإرادة، يحركُها.

ولكن هل هذه البنيَّة الغائيَّة للإرادة هي جوهر العالم؟

---

(1) نفس المصدر.

إذا كان الردُّ بالإيجاب، فما الـذي تريـده هـذه الإرادة المطلقـة؟ وإلى أين تتَّجه؟

يجيب «شوبِّنهور» على هذا السؤال بإلغائه أصـلاً: فهـو لا يُطْـرَح إلاَّ باستخدام غير مبرر لمفاهيم السببيَّة في لائحة الإدراك.

ولائحة الإدراك هذه لا تصلح سوى للإنسان الفاعل في العـالم، إنَّه يفحص جميع الأشياء على أنَّها وسائل وغايـات، وذلـك لحفظهـا والبقاء عليها، بيد أنَّ كليَّة هذه المعاني ليست كذلك بالضرورة، وهذا العالم فيما وراء ظواهره ينمُّ عن مبدأ الوعي الذي نحاول أن نطبِّقـه. إنَّ هذا يعني أنَّ الإرادة، كجوهر للعـالم، لا تـشبه بـشيء قـوَّة سـببيَّة أو طاقة تتَّجه نحو علَّة تقودها:

إنَّ جوهر كلِّ غاية يعود إلى الإرادة بحـدِّ ذاتهـا، والـتي هـي في الحقيقة بلا نهاية!.

غياب هذه العلَّـة في حركـة الإرادة يظهـر في جميـع مـستوياتها: فالجاذبيَّـة كـشكل متـدن لموضـوعيَّة الإرادة يحـدِّد جيـداً سـقوط الأجسام، حتَّى عندما تكون في حالة خمود:

يظلُّ جهد المادَّة مستمراً، فلا يمكن تحقيقـه، أو إرضـاءه أبـداً، فالغاية التي تحقَّقت هي نقطة انطلاق جديدة، لغايـة جديـدة، وهكـذا إلى مالا نهاية، ونفس هذا التحليل ينطبق على الحياة العضويَّة:

ينمو النبات، ويشكِّل البراعم، والغصون، والأوراق، والفاكهـة. ولكنَّ هذه الفاكهة نفسها ستقدِّم البراعم مرة أخـرى، وكـذا الإنـسان، والحيوان.. ولادة تؤكِّد للطبيعة بقاء النوع، والبـدء مـن جديـد القيـام بنفس الظاهرة، في الحالتين نجد اسـتحالة تعـيين غايـة نهائيَّـة لجهـد الإرادة التي تؤكِّد ذاتها!.

إنَّ غياب الغاية يبلغ ذروته في الإنسان الذي يشكِّل كما رأينا قاعدة أساسية لمفهوم التشاؤم الوجوديٍّ:

ـ ظاهريًّاً فقط، يبدو أنَّ البشر مسحوبين من الأمام، في الحقيقة أنَّهم مدفوعين من الخلف بدافع أعمى، بغريزة بلا معنى، أو هدف!.

ولكن كما أشار «كليمو روسيه» بأنَّ غياب غاية للإرادة المطلقة لا يكفي أيضاً لتشييد أطروحة حول عبثيَّة العالم: فالعالمُ القائم بالصدفة لا يكون عبثيًّاً، وغياب غاية له تمنعنا عن إدراكه، بينما يقدِّم لنا مشهد الطبيعة في كلٍّ مكان الكمال الداخليَّ والتنظيم الدقيق لمنتجاتها. في الفصل الذي كرَّسه لبحث «الغائيَّة» هناك وصف مطوَّل لبراعة ومهارة أشكال الحياة الحيوانيَّة والنباتيَّة، في تكراره للأمثلة المأخوذة من علميْ الحيوان والنبات، واضعاً خاتمة تؤكِّد مثاليَّة داخليَّة للأعضاء وعملها.

يتولَّد الشعور بالعبثيَّة تحديداً من التناقض بين التنظيم الغائيِّ لمنتوجات الطبيعة مع كلٍّ غاية حقيقيَّة لها:

ـ «إنَّ حقيقة التنظيمات ومثاليَّة الوسائل التي تلائم بينها، تمثِّل هنا تناقضاً في غاية الوضوح مع غياب كلِّ هدف نهائيٍّ يمكننا الحصول عليه».

وكما بيَّن «كليمو روسيه» بقوله:

ـ «ليس غياب الغائيَّة بحدِّ ذاتها هو العبثيُّ إذن، ولكنَّه غيابها في عالم يبدو كلٌّ شيء فيه مثاليّاً، ويسير نحو غاية معيَّنة!» إذا كان «شوبنهور» قد فوَّت الفرصة على تطوُّر رؤيته حول أصل الكائن، فليس هذا لارتباطه بـ «كانت» فقط، بل لأنَّه أخذ عنه بشكل أساسي عبثيَّة العالم كإرادة على حساب «السلوكيَّة الفريدة» التي تولِّدها الإرادة.

يظلُّ موضوع عبثيَّة العالم مثيراً للجدل، فنحن نعلم أنَّ في نظرية الغائيَّة التقليديَّة، أمام مثاليَّة التنظيم الطبيعيِّ ما يقود الفيلسوف المُشاهِد إلى البحث عن «عقل إلهيٍّ» مدبِّر في أصل الطبيعة، هنا يشير إلى نظرية الغاية بلا نهاية، حيث يحلُّ الشعور بالعبثيَّة محلَّ الشعور بالإيمان، وهذا تحديداً ما ستقوم الإرادة الفلسفيَّة ببناء غائيَّة لا تصبُّ في علم اللاَّهوت، بمعنى آخر، محاولة بناء جديدة ومُستَحْدَثَة لعلم لاهوتي ملحد في تاريخ الفلسفة الألمانيَّة الجديدة!.

وعي «ذات» العالم:

إذا كانت الإرادة عند «شوبنْهور» قوة عمياء، مجرَّدة من الغائيَّة، فإنَّها تبدو مع ذلك، وكأنَّها تميل إلى وعي ذاتها:

ـ «يمكن اختصار فلسفتي كلّها بالتعبير التالي: العالم هو المعرفة الذاتيَّة للإرادة»، مثلما يبحث الأعمى عن تجاوز حالته، كما لو أنَّ هذا التجاوز يشكِّل الهدف النهائيَّ لجهد الإرادة المطلقة، لأنَّ الإرادة تتَّجه نحو وعي نشاطها الذاتيِّ الذي يجد الإنسان نفسه في المكان المفضَّل في الطبيعة، ذلك لأنَّه من أجل الإنسان، و بالإنسان يصبح ممكناً وجود التحليل الميتافيزيقيِّ للعالم:

ـ «الإنسان هو الطبيعة، وقد توصَّلت إلى أعلى درجات الوعيِّ لذاتها».

بيد أنَّه لا مجال لئن يطمح كلُّ إنسان أنْ يكون المرآة التي تتأمَّل فيها الإرادة نفسها. فقط العبقريُّ الذي يمتلك فكراً يفيض عن حاجته الطبيعية هو الذي سيكون انعكاساً موضوعيّاً لها!.

في عمق الإنسانيَّة الخاضعة لغايات الإرادة الدوغمائيَّة، تقوم العبقريَّة بعملية الخلق التي تعي الطبيعة ذاتها كإرادة، وهكذا فهي تزيد من حزمة مظاهرها:

- «كلُّ شيء يتَّجه نحو الوجود على قدر الإمكان، أي نحو الوجود العضويِّ الذي يعني الحياة، وذلك للحصول فيما بعد على درجة أعلى».

نتساءل هنا إذا كان «شوبنْهور» قد استسلم أخيراً لنزوع الغائيِّة وإغرائها؟

فالوعيُ للذات، والذي أصبح ممكناً من خلال البشريَّة، ألا يمكن له أن يكون موضوعاً نهائيَّاً للإرادة المطلقة؟

هناك حجَّتان تؤكِّدان هذه الفرضيَّة:

أولاً الصفة التي أضفاها «شوبنْهور» على العبقريِّ: والذي هو على الرغم من كونه جزءاً من الطبيعة، فهو لا ينفعل بها إلا بشكل عرضي.

تصبُّ تقييمات «شوبنْهور» للعبقريِّ في اللائحة الخارجة عن قانون العلم الطبيعيِّ، بينما تظلُّ الإرادة العمياء تبحث عن ذاتها وعملها تأكيداً على هذه الذاتيَّة!

من خلال العمل نفسه نرى أنَّ غاية الإرادة الوحيدة تكمن في تحررها وانعتاقها إذا كانت واعية لذاتها.

ولكن أيمكن أن نتكلَّم عن غائيَّة للإرادة بشكل عام، وهي تتأرجح بين تأكيدها الأعمى لوجودها، وبين محاولتها الانعتاق بتلاشيها؟

لنتذكر، عوضاً عن الإجابة على هذا السؤال، أنَّ الانعتاق والتلاشي هما مجرد تعابير لفظيَّة لا يمكن لها في حال أن تشكِّل غاية ما!

* * *

4 ـ التشــاؤم

الحزب الكونيَّة:

مـا أن ينكـشف لنـا جـوهر العـالم، حـتى يمكننـا أن نعـود إلى المـشكلة المبدئيَّـة لفلـسفة «شـوبِّنهور». نحـن نتـذكَّر أنَّ التـساؤل لـ «شوبِّنهور» هو تساؤل حول وجود الشرِّ المطلق، ونتـذكر أيـضاً أنَّ أيَّ حل له قائم على «علم النفس» سيكون بلا أهميَّـة، بـل علـى العكـس تماماً فهو، أي الشرُّ، يمثِّل قلـب النظـام التـشاؤميِّ لـ «شـوبِّنهور» إذ يتراءى في تنوُّع المظاهر وأشكالها كتناقض للإرادة الكونيَّة مع نفسها.

إذا كانت الإرادة واحدة بكليتِّها، فإنَّ مظاهرها كثيرة ومتنَّوعـة. و إذا كان جوهرها يكمن في تأكيدها على ظواهرها، فإنَّ كلَّ واحـد مـن هذه الظواهر لا يستطيع أن يفرض نفسه سوى بإلغاء الآخر:

ـ «يجب على الإرادة أن تتغذَّى مـن ذاتهـا، طالمـا أنَّـه لا شـيء يوجد خارجاً عنها، وطالما أنَّها لا تشبع».

نقيس هنا الحجم الفلسفيَّ الذي يفصل «هيجل» عـن «شـوبِّنهور»، إذ لا نجد كلمات أقسى من وصفهم بـ «الفلاسفة الكاذبين» على حدٍّ تعبيره.

إنَّ فكر «هيجل» يتجسَّد في المادَّة الخارجيَّـة عنـه. ولكـنَّ الـذي يصف هذه الصنيعة الأولى للتطوَّر الجدليِّ يستدعي تجـاوزه بالـذات، وذلك من خلال الوحدة التي تتراجع أمام وعي منسجم مع نفسه.

هنا علـى العكـس، لا توجـد جدليَّـة يمكـن لهـا قيـادة الـصراع الكونيَّ من أجل تجاوزُّها: إنَّ العالم كإرادة تناقض لا يمكن تحليله.

يبدو صراع الإرادة مع نفسها في جميع أشكال ودرجات الأشياء الموضوعيَّة، وهو أكثر وضوحاً في الحرب المستمرَّة التي تشكِّل المحتوى للتاريخ البشري.

ولكن التناقض القابع وراء كلّ تشاؤم إنسانيٍّ ليس سوى مظهراً أخيراً، ذلك لأنّه يأتي في المرتبة الدنيا للإرادة، ولتشاؤم كونيٍّ أكثر عمقاً.

في شكله البدائي والبسيط، يظهر التناقض على شكل «صراع بين القوة الجاذبة، والقوة الدافعة. الأولى تتَّجه بكلّ قوَّة نحو المركز، الثانية تظلُّ أبداً في مواجهتها كقوَّة مقاومة».

أمَّا على المستوى العضويّ، فتظهر الإرادة في فناء الأنواع وهلاكها الشامل «لأنَّ كلَّ حيٍّ يتنفس، يلفظ آخر أنفاسه كائن آخر».

لا توجد براءة في هذا العالم، هناك فقط سذاجة إن لم نقل حماقة الشعراء تلك التي تصوِّر الطبيعة على هذه الصورة الهادئة و الرائعة.

إنَّ تصوَّر الطبيعة على هذا الشكل آت من الوهم الذي يخدع الإنسان بأنَّ الطبيعة جميلة، وهذا الوهم يعني رغبة الفرد بوجود جزء في العالم يخلو من الشرِّ حيث يستطيع البشر أن يعيشوا معاً بسلام.

في هذا المقطع العنيف، يصوِّر «شوبنّهور» وجود طبيعة «بريئة ومثاليَّة».. ولكن:

ـ «في الغابة الهادئة التي تبدو حالمة بوحدتها، وعلى سطح المرج الذي يبهر الشعراء بجماله هناك حرب أهليَّة قائمة، حرب إبادة فظيعة بين الأعشاب مع بعضها، والأزهار فيما بينها، وكلّ نبتة تحاول امتصاص غذاءها قبل النبتة المجاورة لها. هو ذا الطحلب واللّبلاب

يتشابكان حول شجرة البلُّوط كي يمتصان غذاءها. انظروا هذه الشجرة اليابسة والمصفرَّة، إنَّها ضحيَّة جارتها التي قهرتها في الصراع على الغذاء الترابي.

آه يا سيدي العزيز، إنَّ النبات أكثر ضراوة من البشر، وإنني لا أستطيع أن أمرَّ في إحدى الغابات دون أن أشعر بالقرف والغثيان الذي ينتابني حين أشمُّ رائحة الموتى وهم يحيطون بي من كلِّ جانب»!!

إنَّ ما يحرِّك وعي «شوبنّهور» في عرض الطبيعة هذا ليس هو الشعور بالنقمة والغيظ، رغم ما نحسُّه من لهجة قاسية في هذا المقطع، ذلك لأنَّ الشعور بالنقمة والغيظ شعور أخلاقي في نهاية المطاف، يفترض أنَّ الطبيعة التي نتأمَّلها مثاليَّة في وعي الإنسان، بينما ليس هناك من عالم مثالي عند «شوبنّهور» الذي يرى أنَّه يجب فهم الفلسفة، لا الحكم عليها.

حين نتوقَّف أمام مشهد الغابة، فإنَّ الشعور بالإعجاب بالطبيعة يتراجع أمام الشعور بالعبث واللاجدوى، إنَّه الهلع الذي يصيب قلب المشاهد وهو ينظر الصراع الكونيَّ في الطبيعة. ذلك لأنَّ كلَّ نوع مسلَّح ضد الآخر في صراع دائم، وكلّ انتصار يبدو للعيان، هو في الواقع هزيمة قادمة، وليس هناك من نهاية سعيدة رغم كل الاستعدادات والوسائل التي توفرها الطبيعة لحفظ أنواعها، و«كلّ ما تقوم به من عمل، هو في النهاية يقود إلى الهزيمة»...

كما نرى، فإنَّ الشعور بالهلع يحلُّ محل الشعور بالعبث والذي يغذيه بعد تراجيدي:

ـ «أيَّة جريمة تستوجب هذا الاسترحام؟ لمَ كلُّ مشاهد العنف هذه؟ ليس هناك سوى جواب واحد لهذه الأسئلة: هكذا تتحقق موضوعيّاً إرادة الحياة».

بلا شك، لا يخشى البشر الألم أكثر من عدم جدواه وعبثيّته، إنّهم يتساءلون عن سببه أكثر من سؤالهم عن وجوده: يظلّ جواب «من أجل لا شيء» هو الأشدُّ ألماً من الألم نفسه لدى الوعي البشريّ كلّه، وهنا نشير إلى أنّه لا أحد مثل «شوبنّهور» عالج الصفة العبثيّة للشرّ في تفاؤليّة الفلسفة، يجد الشرُّ أسباب وجوده التي يدركها الوعيُ، وهذا الإدراك هو ما يعزّي الإنسان بطبيعة الحال، بينما عند «شوبنّهور» ليس هناك من مبرر للشرّ، لذا فلا يجد الوعيُ ما يغريه، ذلك لأنّ الشرّ ينبثق عن إرادة نقلت بطبيعتها الجوهريّة من مبدأ الوعي نفسه.

ليس القتال حتى الموت هو النموذج الوحيد الذي جاء به «شوبنّهور»: لقد أضاف إليه نموذجاً آخر.

فإذا كان المثال الأول يعني إظهار مدى الألم الذي يرافق الحياة، فإنّ غاية النموذج الثاني هي إيضاح المنهج الذي تستخدمه الإرادة في العبور من ظاهرها البسيط إلى شكلها الأكثر تعقيداً.

كيف نفسر إذن في ساحة الصراع الدائم والتي هي الطبيعة في الواقع، ظهور أشكال جاهزة، وولادة أنظمة معقّدة بشكل دائم؟

يكمن في هذه الصفة للإرادة السبب الذي أصبحت فيه الصيغتان: الإرادة، و إرادة الحياة في حالة تبادل لا تنفصم عراه: ليس كلّ شيء هو الحياة، فالفرق بين العضويّ واللاعضوي أكثر ما نراه بوضوح في الطبيعة.

وإذا لم يكن كلّ شيء يعني الحياة، فإنّ كلّ شيء هو الإرادة، والحياة على الدوام، كمظهر أعلى لجوهرها ما هي إلا الإرادة نفسها. في هذا المعنى، تكون الإرادة التي تعبّر عن نفسها في الجاذبيّة هي أولاً إرادة حياة، حتى لو لم تكن هي الحياة فعلاً.

يلغى هذا التحليل فوراً ما يقوم بـه العلـم الحـديث مـن محاولـة للإقلال من شأن الإنتاج المتنوِّع للطبيعة.

تبعاً لهذه الرؤية، لا نستطيع شرح كلٍ منتوجـات هـذه الطبيعـة، بل الأشياء البسيطة منها فقط، مما يقودنا إلى الاعتقاد أنَّ هـذه الرؤيَّـة الضيِّقة تستلزم من الوظائف البيولوجيَّـة أن تكـون في حـدودها الـدنيا لكي تُفْهم، وتوجب علـى التطـوُّر الكيمـاويِّ أن يُحلـل علـى أسـاس فيزيائي. ولكن هذا المنطق يأخذ الطبيعة على عكـس منحاهـا، طالمـا أنَّها تبحث جاهدة عن الظهور بقوَّة تتعدَّاها بالـذات، وذلـك بالتعـاون مع الظواهر الأقلِّ شأناً.

إنَّ ما هو جوهري في الإرادة ليس شكلها البسيط والبدائيُّ، بقدر مـا هـو جوهرهـا في تأكيـد ذاتهـا، وفي توجُّههـا لكـي تأخـذ صـورة موضوعيَّة من خلال الظواهر الأكثر تَقدُّماً و تطـوُّراً. في هـذه الإطـار، إذا استطعنا رؤية «حالة متشابهة» في نموِّ العظام، فـذلك يـشير إلى أنَّ القوانين الفيزيائيَّة والكيميائيَّة لعبت دورهـا في الكـائن الحـيِّ، ولكـن على شكل تعاون، وخضوع لفكرة عليًا توجِّه عملية نشوئها.

ليس هناك من تناسـق ولا تـآزر سـلميّ ولا اتفـاق بـين مختلـف الأبعاد لدى الأعضاء الجديدة:

يجب على الفكرة العليا أن تنتصر علـى المقاومـات الـتي تبـديها الأفكار الدنيا حين تندمج بها، ذلك لأنَّ هذه الأفكار الأخـيرة تحـاول بدورها أن تفرض نفسها، وأن تظهر جوهرها بطريقة مستقلَّة، وكاملة.

هكذا يدخل «العضو البشريُّ في صراع مستمر ضد قوى متعـددة فيزيائيَّة وكيمياويَّة لها الحقُّ بنفس الإرادة، وذلك مـن خـلال صـفاتها كأفكار دنيا، ولهذا نرى أنَّ يدينا ما تلبث أن تسقطا بفعل الجاذبيَّة بعـد فترة وجيزة من استخدامنا لهما».

في إطارِ هذا المثال، نتعرَّف على الإرادة بشكلها الأكثر اكتمالاً، الإرادة المُفَكِّرة التي تدخل في صراعٍ ضدَّ الظاهرة البدائيَّة للإرادة المطلقة المتمثِّلة في الجاذبيَّة! كذلك النوم الذي يرافق عمليَّة الهضم بدرجة دنيا للموضوعيَّة، فإنَّه يشير إلى النصر الصعب للوظائف الحيوانيَّة على قوى الطبيعة الكيمياويَّة التي تفاعلت معها.

هكذا يكوِّن العضو الحيُّ نصراً دائماً على القوى التي قُدِّرَ له أن يقهرها.

ولكن إذا كانت الإرادة المطلقة المجرَّدة في مفهوميْ الزمان والفراغ لا تتعب في ظهورها وانبثاقها الخلاَّق، فإنَّه يترتب على كلِّ عضو أن يسدد دينه من الطاقة التي كان يستمدُّها، والذي سيكون التعب والمرض النهاية الحتميَّة.

إنَّ كلَّ نصر هو هزيمة بالضرورة، وأنَّ كلَّ هيمنة في النهاية مؤقَّتة ليس إلاَّ، مما يشرح الصفة المعارضة، والعابرة للصحَّة والحياة.

إذا كان الجسم الصلب والوجه النضر يشيران إلى انتصار العضوٌ الحيٌّ على القوى الفيزيائيَّة والكيمياويَّة للمادَّة، فإنَّ الجثَّة في تحلُّلها تعني انتقام نفس هذه القوى من الوظائف الحيويَّة للمادة.

إنَّ ما نشهده هنا ليس فعلاً بشريَّاً بالمعنى الكامل، بل هو عمل شامل للطبيعة تقوم به، وماهيَّة خاصَّة لكلِّ عضو حي.

ولكن هذه الوظيفة التوضيحيَّة لهذا المثال تأخذ شكلاً مزدوجاً كمشكلة!

خلف هذا النموذج العسكريِّ والهمجيِّ لعمليَّة السيطرة والاستيلاء على الأعضاء الحيَّة علينا أن نقرأ أيضاً رفض وتجاوز النموذج الذي تتَّصف به الفلسفة الكلاسيكيَّة منذ «أرسطو»:

إنَّ العضو لم يعد يشبه هنا عملاً حِرَفيّاً متكاملاً، مُدْركاً من خلال ذكاء سام، إنَّه يشبه بالأحرى طغياناً أعمى لا يستقرُّ، ينتهي دوماً بهزيمة على يد قوى كان ينبغي له أن يقهرها لكي يستطيع أن يظهر.

عبر تحليله للعضو الحيِّ، حاول «شوبنّهور» أن يقلب معنى الدليل الذي تعطيه الفلسفة اللاهوتيَّة: بعيداً عن كون منتوجات الطبيعة تعين الوعي الفلسفيَّ على فهم «الحِرْفة الإلهيَّة الحكيمة» فإنَّها تقود بالأحرى إلى فكرة إرادة متلهفة للغزو والانتصار، لا تجد شيئاً خارجاً عنها، إنَّها إرادة في صراع أبديّ مع نفسها!!

* * *

الفصل الثالث

الفنُّ والحقيقة

يتركّز الكتاب الثالث «العالم كإرادة وتجلٍّ» على مسألة التأمُّل الجماليٍّ عامّة، وعلى الفنِّ بشكل خاص، وهذا الموضوع يطرح على مستوى الكتاب مشكلّة مزدوجة، تشدِّد الأولى فيها على إمكانيّة التأمُّل الجماليٍّ للعالم.

في الكون حيث يسود الشرُّ، نرى بصعوبة كيف يمكن للتجربة الجماليَّة أن تكون ممكنة: أيمكن أن نتلذذ بمشاهدة الطبيعة الجميلة، وأصوات القتل تضجُّ فيها على الدوام[1].

إنَّ تحليل هذا التناقض يفترض توضيحاً لمفهوم «شوبِّنهور» للجمال، ذلك لأنَّ المشكلة الثانية تتعلق بمكانة وموقع الجزء الثالث لكتاب «العالم كإرادة وتجلٍّ»، وعند الانتهاء من الجزء الثاني للكتاب الذي يركِّز على «الإرادة» يعلِّق «شوبِّنهور» بما يلي:

- «انتهى الكتاب الثاني حسب اعتبارات وضعت بشكل جدِّي موضوع الكتاب الرابع، هذه المواضيع لا يمكن تجاوزها إذا لم تفرض عليَّ خريطة العمل دراسة ثانية «للعالم كإرادة وتجلٍّ» وهو موضوع هازل في كتابنا الثالث[2]».

يا لغرابة هذا الإعلان حول موضوع الفنِّ، طالما أنَّه يبدو بنفس الوقت معارضاً لترقي الفكرة وتطوُّرها!

إنَّ المدخل إلى موضوع الفنَّ هو السؤال التالي:

---

(1) هذه المشكلة المطروحة من خلال الجمال في عالم يطغى به الشرُّ تضعنا أمام الوجود الرمزيِّ للخير، والذي سيكون موضوع الكتاب الرابع في «العالم كإرادة وتجلي».

(2) نفس المصدر.

ـ لماذا التأخير في طرح النتائج الجماليَّة للميتافيزيقيا حول الإرادة؟

ولماذا بعد إضاءة «جوهر العالم» نعود أدراجنا إلى ظواهره؟

في الواقع أنَّه على الرغم من وحدة العناوين، فإنَّ الأمر لا يعني أبداً العودة إلى نفس الموضوع.

كما رأينا، فإنَّ النشاط الفنيَّ للإنسان هو نظرة إلى الإرادة دون مشاركتها الفعليَّة في هذه النظرة، ذلك لأنَّ الفنَّ يحاول وصف نموذجاً من الظواهر متجاوزاً الإرادة التي تقع تحت حالة من الاستثناء عبر التأمُّل الفنيِّ، والذي يفسح المجال إلى تحليل ثنائي، وذلك من وجهتيْ نظر ذاتيَّة وأخرى موضوعيَّة.

من وجهة النظر الذاتيَّة، يعني التحرر من الإرادة الانقطاع المؤقَّت لألم العيش، مما يعني البعد الأول للرغبة في التأمُّل الجماليِّ، هذا البعد للفنِّ سيكون الموضوع المستقلُّ في آخر جزء من هذا الكتاب.

بيد أنَّ النظر من الناحية الموضوعيَّة إلى الإرادة المستقلَّة يعني أيضاً إمكانية معرفة موضوعيَّة للعالم:

ـ (ليست الفلسفة فقط، بل الفنون الجميلة أيضاً تعمل بجد على حلِّ مشكلة الوجود، والنتيجة لكلِّ مفهوم فني للأشياء هو تعبير جديد لطبيعة الحياة والوجود، وهو إجابة أخرى إضافيَّة على السؤال:

ما هي الحياة، وكيف يمكن للفنِّ أن يصبح «مرآة الكائن الصافية للعالم» [1])؟

* * *

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ ص1138.

1 ـ معجـــزة الفــن

العين الخالدة للعالم

اضمحلال «الأنا»:

كما أشرنا سابقاً، لا يظهر دور الفكر لدى البشر كملَكَـة خالـصة للمعرفة في خدمة الحقيقة: إنَّه يظهر على العكس، كقدرة بسيطة لحفظ النوع الذي يظلُّ أبداً تابعاً للإرادة، إنَّ غايته الأساسيَّة لا تتمثَّل في إغناء عقولنا بمعرفة العالم، ولكن في امتلاكنا القدرة على العيش فيه.

هكذا نكون غير قادرين على معرفـة الأشـياء بحـدِّ ذاتهـا، تلـك الأشياء التي تظلُّ في موقع «حيادي» بالنسبة لنا، ولكننا نستطيع معرفـة علائقها معنا فقط.

لا يمكننا الحصول علـى المعرفـة الخالـصة إلاَّ في حالـة انقطـاع مؤقَّت ولكنَّه كاملاً لسلطان الإرادة على الإدراك.

بمعنى آخر، يتوجَّب على «الذات» أن تتخلَّص تمامـاً مـن هيمنـة «الموضوع» عليها، وذلك بتحريرها مـن نفـوذه لمـصلحته المباشـرة، ومن أجل أن تظهر «الذات» هذه بكامـل حقيقتـها، إنَّ غيـاب علاقـتي بالشيء الذي يهمُّني هو ما يحدِّد الشرط اللازم لظهـور الـشيء نفـسه، وهذا الشرط هو ما يقدِّمه لنا العمل الفني.

لا تكتفي الإرادة بالظهور البسيط للأشياء لكي تثبت نفـسها، بـل هي بحاجة إلى وجود مادي يلقى قبولاً لديها، فظهـور حبَّـات العنـب في اللوحة لا يهمُّ الجائع، ورؤية اللَّوحة لا يلبي حاجتي مـن الأشـياء التي تظهر فيها.

بيد أنَّ الفنَّ لا يقدِّم لنا العالم كما هو، ولكن ما يمثِّله فكريّاً، إنَّه لا يقدِّم أبداً الأشياء كما هي، ولكن ما تمثِّله هذه الأشياء.

هكذا يزيد الفنُّ من تأثير الإرادة، وذلك لأنَّه يضع أمام أعيننا صورة للأشياء، تلك الصورة القابعة وراء الرغبة في امتلاكها.

مع إلغاء الإرادة تظهر إذن «الذات» الخالصة للمعرفة، والتي هي «الذاكرة الصافية للموضوع» و«العين الخالدة للعالم»:

إنَّ وعيها لم يعد يصف الأشياء بالألوان التي يريدها!

يكشف لنا الفنُّ حقيقة العالم بفضل التطوُّر الذي يصيب الذات: في العلاقة اليوميَّة للأشياء إذ أننا لا نعرف سوى اهتماماتنا بها، دون أن نعرفها هي نفسها!

البعد الموضوعيُّ للمتعة الجماليَّة:

أصبح ممكناً لدينا الآن توضيح البعد الأول للمتعة الجماليَّة: نحن نشعر بهذه المتعة من خلال الحدس الخالص للأشياء، والذي يتمثَّل في البعد الموضوعيِّ للرغبة في المعرفة، تلك المعرفة التي تشكِّل بدورها المتعة الجماليَّة.

ـ ليس العمل الفنيُّ سوى وسيلة للمعرفة التي توصل إلى المتعة الجماليَّة[1].

نستطيع أن نفهم إذن كيف يمكن أن تكون كلُّ الأشياء جميلة في عالم يسيطر عليه الشرُّ، وأنَّ كلَّ الأشياء أيضاً تحظى بفرصة ما في الحصول على الحدس الخالص للجوهر الذي انبثقت منه، ذلك لأنَّه

(1) نفس المصدر

من جهةٍ ما، يمكن لنا تقييم أيّ شيء بطريقة موضوعيَّة تماماً بمعزل عن كلّ علاقة، ومن جهة أخرى، نشهد ظهور الإرادة في كلّ شيء بنسبة ما، مما يؤدي إلى استخلاص النتيجة الآتية:

- كلُّ شيء جميل في هذا العالم!.

مع هذا يظلُّ تجاوُز الفكر للإرادة حالة استثنائيَّة، لأنَّه يستدعي طغيان الفكر على الإرادة، وتلك حالة لا تتوفر سوى في «العبقريَّة» لدى بعض الأفراد الذين لا تتحكَّم الإرادة دائماً في عملية الإدراك لديهم.

إنَّ الإنسان العاديَّ يصنِّف الأشياء حسب فائدتها بالنسبة له، وهو لا يستقرُّ على حال، إذ أنَّ رغباته هي التي تتحكَّم بنمط سيره، حتى كأنَّه يعيش وسط هذا العالم كغريب:

لا تبحث الغالبيَّة الكثرى من الناس في الأشياء سوى عن تلك التي تخدم إرادتها، وكلُّ ما يتعدَّى ذلك لا يثير فيهم سوى حالة طالما يعبِّرون عنها بالجملة المتكررة:

- «هذا لا يفيدني بشيء»! وحين يكون الواحد منهم وحيداً، فإنَّ الأفق الذي يمتدُّ أمام ناظريه يأخذ شكلاً قاتماً وغريباً...

إنَّ الإنسان العاديَّ، الواعي لما يفيده، يجد طريقه في هذا العالم، ولكنَّه مضطر أيضاً لأن يعيش فيه وكأنَّه غريب بلا جذور ولا مأوى، تماماً على عكس العبقريِّ الذي يعرف كيف يسكن جنب الأشياء، بل إنَّه يستطيع أن يكون مسكوناً بها، فهذا فالعالم ليس غريباً عليه، إنَّه متحرر من الإرادة، وهو قد لا يجد طريقه، ولكنه بفضل تأمُّلاته الصافيَّة يستقرُّ في هذا الطريق، إنَّ العبقريَّ الذي يعيش في هذا العالم، يظلُّ أبداً يؤكِّد على وجوده الخاص به.

معرفة الأفكار

«شوبنهور» الأفلاطوني:

ولكن ما الذي يكتشفه الفن؟ وما الحقيقة التي تتجلَّى من خلاله؟

نفهم أنَّه لا يمكن معرفة الإرادة نفسها طالما أنَّها تتعارض وجودياً مع ظهورها البادي للعيان.

إذن على الفنِّ والحالة هذه أن يكشف لنا بعضاً من خاصيَّة هذه الإرادة دون أن يبيِّن لنا ما هي بالذات.

لقد عرَّف «شوبنهور» الفنَّ في عدَّة مناسبات بأنَّه «معرفة المثُلُ»، ولقد نسبت إليه «عمليَّة التواصل مع هذه المعرفة» كغاية له.

علينا إذن أن نشرح نظريَّة «شوبنهور» في الأفكار، تلك النظرية التي طرحها في الفصل الخامس والعشرين من الكتاب الثاني، والتي طوَّرها في الفصل الأول في كتابه الثالث، وذلك لكي نوضِّح العلاقة بين الفنِّ والحقيقة.

يدعونا الكتاب الثاني من مؤلفه «العالم كإرادة وتجلٍّ» إلى التفريق بين العالم كما هو، إرادة خالصة عمياء لا غاية لها، ومجموعة المرئيَّات الظواهريَّة التي تتشكَّل منها، كأشكال خاضعة لخواصِّ الزمان والمكان والسببيَّة في إدراكنا.

بيد أنَّ فلسفة «شوبنهور» ترى فاصلاً بين عالم الإرادة، والعالم الظاهريِّ يتمثَّل في «المثُل».

لقد أدَّى ظهور هذه «المثُل»، والتي استشهد فيها بـ «أفلاطون»، إلى وجود مصاعب جمَّة في إيضاحها وكما أشار «كليمو روسيه» فإنَّ

تعريـف الحقيقـة وغمـوض هـذا التعريـف، كـذلك تعـدُّد الـصيغ المطروحة وما ينتج عن هذا التعدد، كلُّ ذلك وضع «شوبنّهور» نفسه في ما يشبه.. «التردد» في طرح المفاهيم[1].

ومهما يكن، «فالمثال» لا يتَّخذ صورة المفهوم الـذي هـو عبـارة عن «منتج نفعـي خـالص لعمليـة الإدراك»، ولا يتَّخـذ أيـضاً أشـكالاً للأفكار الميتافيزيقيَّة التي أنكر «كانت» كلَّ ظهور نظري لها.

إنَّ «المثال» مستقل تمامـاً عـن الفكـر الـذي يتـصوَّره، فـالإرادة الكونيَّـة في النهايـة هـي الـتي يجـب أن تفهمـه لا الـوعيُّ أو الإدراك البشريُّ. لقـد رأينـا أنَّ الإرادة تبـسط نفـسها علـى مجموعـة الظـواهر التراتبيَّة وذلك بدءاً من الـشكل البـسيط المتمثِّـل في الجاذبيَّـة للمـواد الجامدة، مروراً بالعنـصر البـشريِّ، الـشكل الأكثـر تعقيـداً واكتمـالاً للإرادة، إنَّها تتبدَّى بشكل مرئي في مجموعة من القوى الواعيـة والـلا واعية التي يتطـابق «المثـال» معهـا وتبـدو الإرادة فيهـا واضـحة تمـام الوضوح، وقد أخذت صورتها بكلِّ الأبعاد المرسومة لها.

هكذا نجـد أنَّ عـالم «شـوبنّهور» يتـشكَّل مـن أبعـاد ثلاثيَّـة: في صميمه هو عالم إرادة خالصة وخالدة، أمَّا فيما يتعلـق «بالمُثُـل» فهـي تشكِّل الانسياب الجامـد، علـى حـد تعـبير «أ. فيلونينكـو»[2]، وهـي مجموعة الدوافع الثابتة للشيء بحدِّ ذاته، أخيراً الظـواهر، والـتي هـي نفسها ليست سوى انعكاسات غير مستقرَّة «لمُثُل» الإرادة.

يعطينا إذن الباب الخامس والثلاثون أمثلة عدَّة عـن كونيَّـة العـالم الثلاثيَّة الأبعاد:

---

(1) «كليمو روسيه»: كتابات: علم الجمال عند «شهوبنّهور» عام 2001، ص171.

(2) أ. فيلونينكو: ميتافيزيقيا الجمال.

لنفترض وجود جدول ينساب بين الصخور، سنجد أنَّ تشققات الصخور، وتقلُّبات الرغوَّة والزبد كما نراها لا صفات خاصَّة لها، مع هذا فالجدول يخضع لقانون الجاذبيَّة، وهنا يكمن جوهره، إن استطعنا أن نعرف بحدسنا ـ مثاله الخاصً به، وهذا «المثال» الخاصُّ به ما هو إلا ظهور الإرادة الأول كجوهر وحيد له.

كذلك الأمر على المستوى الأعلى للإرادة، في العلاقة بين الأفراد والبشريَّة التي تحتويهم:

«إنَّ تاريخ البشريَّة، بكلِّ جلبته وأحداثه وتغيُّر أزمنته، وأشكال الحياة الإنسانيَّة المختلفة باختلاف البلاد والعصور فيه، كلُّ هذا ما هو إلا شكل عرضي لظاهرة «المثال»»!.

إنَّ المعضلة التي نواجهها في تحديد المكانة السامية «للمثُل» لدى «شوبنْهور» تأتي من استحالة إلحاقها في عالم الإرادة أو تجلِّياتها. هكذا تستقلُّ الجاذبيَّة عن محيطيْ الزمان والمكان، وذلك بنشاطها الذي تقوم به في الوقت الذي تريد، وفي المكان الذي تختاره، وبنفس الطريقة التي تسبق مفهوم السببيَّة طالما أنَّها تمثِّل مبدأها.. ومع هذا، فقد تحاط من قبل «ذات» ما بوصفها موضوعاً للحدس.

ولكنَّ التمييز بين «الذات» و«الموضوع» هو الشكل الأول لعالم التجلِّ الذي يحدِّد الأشياء الأخرى[1].

إنَّ ما يميِّز «المثال» عن ظواهره هو أنَّه يفرض شكلاً موضوعيَّاً أكثر اكتمالاً من الإرادة:

---

(1) إن «المثال» و«الشيء بذاته» متطابقين تماماً، فالمثال يحتفظ لنفسه بالشكل البدائيِّ والأكثر عموميَّة، وهو ما يظهر به.

- «تشكِّل الإرادة «ذات» الفكرة التي تظهر موضوعيّاً على الصورة المثاليَّة للإرادة، وهذه الأخيرة تشكِّل أيضاً «ذات» الشيء الخاصٍّ للفرد الذي يتعرَّف عليها».

نشهد على ما يبدو في عالم «شوبِّنهور»، انحطاطاً متنامياً للوحدة البدائيَّة «للشيء بذاته»، ولكن يبقى السؤال: لم نتكلم هنا عن هذا الانحطاط؟

إنَّ موضوع سقوط الوحدة البدائيَّة في تعدديَّة الظواهر يجد صداه في الأفكار «الأفلاطونيَّة»، ولكنَّ «شوبِّنهور» هو من أعطاه معنى خاصّاً به:

- كما رأينا في بحث الفصل الثاني يمثِّل «سقوط الوحدة البدائيَّة» للشيء بذاته في التعابير المتعددة يمثِّل العمق الكونيَّ للتشاؤم الفلسفيِّ لدى «شوبِّنهور»!!

الفنُّ والحقيقة:

مهما يكن من أمر، يظلُّ الفنُّ الأرض الخصبة التي تنمو فيها الحقيقة، وذلك لأنَّه يُمكِّننا من تأمُّل «أمثلة» الإرادة بواسطة الحدس الجمالي:

- «في لحظة التأمُّل هذه يكوِّن الشيء المستقلُّ فوراً فكرة النوع الذي يتألَّف منه هذا الشيء، فالفرد لا يعرف سوى الأشياء المستقلَّة كفرد، وهكذا فليس هو حيوان بعينه ما نراه في اللوحة الطبيعيَّة، ولكن ما نراه حقاً هي «الحيوانيَّة»، وما نراه على المسرح من أفراد هم في الواقع يمثِّلون «الإنسان» نظيرهم، فإذا كان «شوبِّنهور» قد اضطلع بالدفاع عن نظريَّة أفلاطون في «الأمثلة» فإنَّه لم يتردد باتخاذ موقف خاص به في موضوع الفنِّ كقيمة».

يبعدنا الفنُّ عند «أفلاطون»، عن معرفة «الجواهر الكونيَّة»، وذلك لأنَّه يحيطنا بإنتاج الظواهر الغريبة والفرديَّة للأشياء، أما لدى «شوبِّنهور»، فإنَّ معجزة الفنِّ وميِّزته الخاصَّة تتمثَّل بإظهار شموليَّة الشيء من خلال ظهوره الفريد.

هنا تكمن قيمة الرؤية التي تميِّز بينهما، فظهور الأشياء ورؤيتها بالنسبة «لأفلاطون» ما هو سوى نسخة غير ثابتة وخدَّاعة للجوهر الذي انبثقت منه، وهو الوحيد الذي يستطيع أن يكوِّن «موضوعاً» للمعرفة الخالصة، أما عند «شوبِّنهور» فظهور الأشياء لا يبعدنا عن جوهرها، ولكنَّه يعطِّل الرغبة التي تقف عقبة أساسيَّة أمام المعرفة الخالصة، أمَّا بالنسبة للصعوبة التي نواجهها في تطوُّر القيمة الفنية الفريدة، فتعود إلى العبقريِّ طريقة حلِّها.

هكذا نجد أنَّ عبقريَّاً مثل «سوفوكل» يعود بنا إلى مسألة حدس «مثال» الإنسان، وذلك حين يضعه على خشبة المسرح في مواجهة القدر الغريب الذي كان على «أوديب» أن يواجهه!

تبدو تحاليل «شوبِّنهور» حول هذه النقطة، مع كلِّ ما تقدَّم ملأى بالثغرات! إنَّنا نلاحظ مباشرة أنَّه يفرِّق بين العبقريِّ، والمادَّة التي يعمل عليها، وفي الحالتين لا شيء يهمُّ قدر الاستعداد والقابليَّة لاستكمال العمل الذي ننتظره:

ـ «علينا أن نعطي جميع البشر المقدرة على تنسيق الأفكار والأشياء معاً، ولكنَّه العبقريُّ وحده الذي يمتلك الحظَّ والدرجة الأعلى الذي تجعله يتفوَّق على نفسه».

ولكنَّ «شوبِّنهور»، ورغم كلِّ هذا الكلام المسهب حول العبقريِّ لم يشر بوضوح إلى الطريقة التي يقوم هذا العبقريُّ بعملية إنتاجه

الفني: إنَّ العبقريَّ في هذه الحالة يشبه «المهرِّب» الذي يقوم بنقل البضائع والأفراد بسريَّة تامَّة دون أن يعلم عن طريقته شيئاً!

ولكن غياب نظرية حول هذا الموضوع لا يشكِّل ثغرة في فكر «شوبنْهور» كما يرى «كليمو روسيه»، فهو ناجم عن الطريقة التي يرى فيها العمل الفنيَّ، لأننا نعلم أنَّ العبقري يتميَّز أولاً بالتفرد والأصالة!

هاتان الصفتان تعنيان أنَّ العبقريَّ يقع على الأشياء الجديدة، والتي لم يتعرَّف عليها أحد من قبله. في هذا الإطار حول العبقريِّ يظلُّ التساؤل قائماً، وهو كيف يتسنَّى له أن يبتكر الأشكال الجديدة، ويتمتَّع بالقدرة على الإبداع، وهذا يستدعي وجود نظرية حول ملَكَةِ الخَلْق؟.

هنا نجد أنَّ مفهوم «العبقريّ» بحدِّ ذاته يأخذ شكلاً عكسيَّاً منذ «كانت» مروراً بـ «شوبنْهور»، فالعبقريُّ لم يعد هو من يبتكر أشكالاً جديدة، ولكنَّه يعيد إنتاج هذه الأشكال، عليه إذن أن «يلتقط» الأمثلة الزمانيَّة، والتي هي ليست سوى ظواهر بادية للعيان[1].

بهذا المعنى يكون العبقريُّ عرَّافاً ونبيَّاً ولكن بنظرة عكسيَّة للأشياء، فهو لا يعمل شيئاً سوى حَدْسِ ماضيه السلفيِّ والغوص في ذاكرته السحيقة.

إنَّ إعادة الإنتاج في أشكال الرؤيا يجعل من العمل الفنيِّ مسألة معرفة عمليَّة واستعداد فقط:

---

(1) تركُّز الأفكار عند شوبنْهور على أن التأمُّل الجماليَّ هو نظرة عكسيَّة للأشياء، وهي تتَّجه نحو الماضي السحيق، في بحث مستمر عن شكل من أشكال سير العالم الموغلِ في القدم حيث يكرر حركته بلا انقطاع! كتاب كليمو روسيه: الفكر الجماليُّ عند شوبنْهور، ص174.

ـ «أن تمتلك رؤيا خاصَّة بك، وأن تعيد ترتيب جوهر الأشياء الخارجة عن جميع الأطر، هو ما تعنيه الموهبة الخاصَّة لدى العبقريٍّ، وهو الذي يجيز لنا أن نستغلَّ وجود هذه الموهبة، وذلك بقصد الاتصال مع القدرة على الرؤيا ـ القسم الأهمُّ في تقنيَّة الفن[1]».

إذا كان غياب نظرية شاملة حول عملية الخلق الفنيِّ مبرراً، فإنَّ سؤالاً ما سيظلُّ عالقاً في الأذهان حول قابليَّة وقدرة المبدع على التأمُّل والاستغراق في تفكيره:

ـ ما هي خاصيَّة الفكر التي يتمتَّع بها العبقريُّ، تلك التي توجِّه الحدس نحو «المثال» التابع للإرادة؟

يعزو «شوبِنهور» هذا الدور إلى الإدراك.

ولكن إذا كان الإدراك بطبيعته هو القدرة على تكوين المفاهيم، فإنَّنا لا نرى كيف يستطيع أن يصبح قادراً على الحدس الخالص، نجد هنا المسائل الشائكة التي أدانت «شوبِنهور»، وذلك منذ أن طرح إمكانيَّة معرفة «مفهوم الشيء بذاته»، مع رفضه التامِّ لفرضيَّة القدرة على الحدس الفكريِّ الخاص.

* * *

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

2 ـ حول تراتبيّة الفنون

إذا كان من الممكن أن تكون كلُّ الأشياء جميلة، فإنَّ جماليَّة هذه الأشياء لا تكون على درجة واحدة.

يقدِّم لنا عالم الفنِّ الذي نراه إمكانيَّة أن نصنِّف الأعمال الفنيَّة حسب ميِّزاتها، والمعيار الذي نستخدمه في تقييم هذه الأعمال معيار مزدوج، فهو شكلي صوري، ومادي بنفس الوقت.

وكذلك تكون درجة الجمال لعمل ما تستمدُّ قيمتها من طبيعة الموضوع الذي تطرحه.

لقد رأينا أنَّ الإرادة تبسط سيطرتها بشكل موضوعيٍّ على الأشياء، بدءاً من تلك الأكثر بساطة إلى الأشدِّ تعقيداً، ومن الأكثر بدائيَّة إلى التي توصَّلت إلى حالة نهائيَّة في تطوُّرها.

هكذا يكون العمل أكثر جماليَّة حين يطرح موضوعه وقد اتَّخذ شكلاً متفوِّقاً للإرادة، وحسب هذا المعيار يكون «الإنسان» هو ما يمثِّل الموضوع الأهمَّ في الفنِّ عامَّة:

ـ «إنَّ ترتيب الأشياء الجماليَّة، وتنسيق النعم الطبيعيَّة الإنسانيَّة تشكِّل التعبير الأشدَّ وضوحاً للإرادة في أعلى درجاتها الماديَّة، كذلك تمثِّل الشكل النهائيَّ الأرقى لفنِّ الرسم[1]».

ولكن هذا لا يعني أن يكتفي الفنَّان بموضوع الإنسان لكي ينتج عملاً فنيّاً عظيماً، يتدخَّل هنا معيار نسبيٌّ آخر لا يعير اهتماماً إلى

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ

الموضوع الذي يعمل عليه الفنَّان، ولكنَّه يصبُّ جلَّ اهتمامه حول الطريقة التي يستخدمها في طرح موضوعه.

يصبح الفنَّان كبيراً، وكذلك عمله الذي يقدِّمه حين يلبي شرطين أساسيين في عمليَّة الخَلْق الفنيِّ وهما: الوضوح والبساطة، وهذا الشرطان هما اللذان يمثِّلان معاً مظهر الإرادة الواحد:

ـ «إنَّ البساطة هي ما ترتبط عادة بالحقيقة، وهي قانونٌ أساسيٌ لكلِّ فنٍّ وعمليَّة جماليَّة، ولكلِّ رؤية فكريَّة».

وهذا المعيار للبساطة التعبيريَّة يأتي من البعد الإدراكيِّ لعمليَّة الفنِّ: الصورة الجميلة، النحت، الرسم، المسرح.. إنَّ البساطة هي التي تجيز للموضوع مباشرة وبكل وضوح أن يسبر أغوار «مثال» الإرادة الذي يعبِّر عنه الفنان، فالبساطة هي طريق العبور من فردانيَّة الفنَّان إلى شموليَّة هذا الشكل الذي يسقط عنه الستار، بهذا يكون للفنِّ غاية وحيدة، وهي صراع الإرادة مع نفسها، من خلال هذا الصراع، سوف لن نواجه هنا سوى شكلين اثنين من الفن، وهما الشكلان اللذان يمثِّلان أقصى حدود التطرُّف في عمليَّة الخلق الفني: الفنُّ المعماريُّ، والشعر!.

فن العمارة:

يضع «شوبنهور» فنَّ العمارة في المستوى الأدنى للفنون، ومكانته في تراتبيَّة الفنون ومستوياتها تأتي من أنَّها تستند على «أمثلة» الإرادة:

لا يعبِّر فنُّ العمارة سوى عن الدرجة الأوليَّة والبدائيَّة للإرادة، إذ أنَّ «الجاذبيَّة»، و«التماسك» والصفات العامَّة للحجر تمثِّل فيها الدرجة الدنيا.

مع هذا، يظلُّ حدس الصراع الأساسي لهذه القوى، ينبوع العاطفة الجماليَّة على هذا المستوى المتدني للإرادة، وكلُ صرح هو صراع دائم وذلك عبر قوانين الجاذبيَّة الذي يجسِّد قوَّة المقاومة من خلال الثقل، وهذه هي الخاصيَّة الجماليَّة لفنِّ العمارة.

إذن ليس حساب النسب والتناسق الهندسي للبناء ما يثير العاطفة الجماليَّة في النفوس، بل هو الفهم الحدسيُّ لتناقض القوى التي تشكِّله، في هذا المعنى تكون اللَّذة في تأمُّل البناء لا تقوم على أساس الحساب أو الديناميكيَّة.

إنَّ المقياس الذي نستخدمه في تقييم البساطة هو ما يضع البناء ضمن تراتبيَّة معينة، فالصرح يكون أجمل كلَّما عبَّر بوضوح عن هذا الصراع الداخليِّ القائم بين المقاومة والجاذبيَّة.

وعلى ضوء هذا المعيار يكون الهيكل «اليونانيُّ» ما يعبِّر عن الشكل المثاليِّ الذي يمكن لفن العمارة الحديث أن يتَّخذه كنموذج له.

حقَّاً، يدهشنا أن نرى «شوبنّهور» يفرِّق بين الجمال والحقيقة، فهو لا يستطيع أن ينفي إعجابه بالبناء «القوطيِّ»، ولكنَّ «الكاتدرائيَّة القوطيَّة» مثلاً لا تقدِّم لنا سوى جمالاً زائفاً يوقظ في أعماقنا الشكَّ في النهايات المجهولة، والسرية، والتي تتجاوز حدود العقول!.

بهذه الصيغة يجيب الفنُّ اليونانيُّ، والذي هو صورة واضحة عن الصراع الدائم بين قوى العناصر الجامدة في الطبيعة.

الشعر والتراجيديا:

على النقيض من فنِّ العمارة، يتربع الشعر على قمَّة الفنون باستثناء الموسيقى.

هذه الدرجة العلويَّة التي يتمتَّع بها الشعر ناجمة من أنَّ الشعر هو التعبير المفضَّل للبشريَّة جمعاء، وهو المعبِّر الحقيقيُّ عن الموضوعيَّة المتفوِّقة للإرادة.

الشعر هو الفنُّ الأكثر قدرة على التعبير من الرسم أو فنِّ النحت، اللذين يخفقان في طرح قضايا الإنسان بشكل يلبي قوَّة الإرادة لديه.

إنَّ «المثال» الخاضع لمبدأ التطوُّر التقدميِّ ليس موضوعاً عابراً، فالشاعر لا يعبر سوى عن المشاعر التي يشعر بها البشر في الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك من خلال شروط العودة الأبديَّة لحياة الإنسان التي تدوم دوام وجود البشريَّة هذه:

ـ «بهذا يكون الشاعر عصارة الإنسانيَّة عامة، ومرآة البشريَّة التي ترى أمامها جميع العواطف، وقد تجسدَّت بكلِّ دفقها وحركتها»..

من بين جميع أبواب الشعر، تأخذ التراجيديا الشكل الأكثر تعبيراً عن «المثال» عند الإنسان، ويعود إليها الفضل في إظهار الجانب المريع للحياة، والآلام التي لا أسماء لها، وقلق البشريَّة الكبير، أضف إلى ذلك انتصار الشرِّ وقوَّة «الصدفة» التي تهزأ بنا على الدوام، وذلك في فشل الحق والبراءة...

إنَّ ما نراه بوضوح هو بمعنى آخر الإرادة وقد دخلت في صراع يمتدُّ مع ذاتها... إنَّه نفس الصراع الذي كنَّا قد رأيناه في المستويات الدنيا للفنون، نجده الآن يتحقق ولكن على أعلى درجات الفنِّ، وذلك لأنَّه يفرض الإرادة البشريَّة، وهي قمَّة التجلِّي لهذه الإرادة، على الأشكال الأخرى لها.

إنَّ القدر المأساويَّ للبطل ينتج عن محاور ثلاثة أساسيَّة:

ـ الألم الذي قد يأتي من طبيعة الإنسان المَرَضِيَّة، كما هي الحال في «ريتشارد الثالث لشكسبير»، أو من قدر أعمى، أي صدفة أو خطأ ما، كما نراه في «أوديب الملك لسوفوكل» وأخيراً وبكل بساطة من خلال العلاقة المتبادلة بين الأشخاص والدور الذي يلعبه الفرد في علاقاته مع الآخرين.

يلقى الصنف الأخير صداه المفضل لدى «شوبنهور»، لأنَّ الشقاء هنا لا يبدو كنتيجة للظروف الاستثنائيَّة أو للصفات الخبيثة، ولكن كخاتمة طبيعيَّة قد تكون ضرورية أيضاً للسلوك الإنسانيِّ. بسبب هذه الفكرة البسيطة تأخذ المأساة درجة مؤسفة بالنسبة لنا.

لم يعد هذا المصير حكراً على شخصيَّة بعينها، موغلة في ظروف قاهرة وغير طبيعيَّة، ولكنَّه أصبح قدراً قد يقع على كلٍّ واحد منا بلا استثناء.

هذه القائمة من السلوك تقودنا إلى فهم الروح التراجيديَّة:

تعني الحقيقة التراجيديَّة ضرورة الشقاء، فالغياب الأساسي للوعيِّ ليس سوى الحتميَّة المجانيَّة لهذا الشقاء.

من وجهة النظر هذه، تكون العدالة في الشعر التي يطالب بها البعض، والتي يريدون منها أن تعاقب الشرِّير، وتنقذ العدل، تكون خللاً في الذوق الفنيِّ لا طائل منها.

إنَّ البحث في الفن عن عزاء ما للعالم مع نفسه وللإنسانيَّة مع قدرها يتجاوز جوهر التراجيديا في مروره بالقرب منها دون أن يرى جوهر هذا العالم السفلي:

ـ «هكذا نرى في التراجيديا الطبائع الأسمى بعد صراعها الطويل مع الألم تتخلّى عن الغايات التي طالما سعيت من أجل تحقيقها بكل ما نستطيع من عزيمة. نراها وهي تضحّي وإلى الأبد بمسرّات الدنيا ورغائبها في الحياة، وقد ألقت عن كاهلها عبء الوجود[1]».

تظهر التراجيديا لنا البطل وقد استسلم لقدره، ولم يعد له قيمة، طالما أصبح جلّ هَمّه الرغبة في حياة لا معنى لها سوى ما تتطلّبه من حاجات تضمن استمرارها.

* * *

(1) لا يوجد سوى العقول المسطّحة، المتفائلة والبروتستنتيّة والعقلانيّة، وبكلمة أكثر دقّة «اليهودية»، تلك التي تشترط العدالة في الدراما، ولا تجد متعة دون وجود هذا النشاط.

3 ـ ازدواجيـة المتعـة الجماليّـة

تكشف لنا المتعـة الجماليّـة عـن اللّـذة المعرفيّـة: لأنّـه بتـصادم «الأمثلـة» فينـا يظهـر علـى الـسطح الإحـساس بالجمـال. علـى هـذا المستوى في التحليل يبرز جليّاً السؤال المبدأيُّ:

ـ كيف يتسنّى لمشاهد الإرادة، والتي هي في الواقع أصل جميـع الآلام أن تكون مصدراً للمتعة الجماليّة؟ أفـلا تـثير المعرفـة الحدسـيّة لجوهر العالم المتناقض عواطف الأحزان والكآبة في النفوس؟

لقد تنبّه «شوبنّهور» إلى هذا التناقض في ملحق كتابه الذي كرّسـه لنظريّة الموسيقى:

ــ «إنّ أيّ قـارئ لكـتبي سـوف يـصيبه الحـزن ممـا ينـتج عـن الموسيقى التي ترقى بأنفسنا والتي نخـال أنّهـا تـتكلّم عـن عـالم غـير العالم الذي نعيش فيه طالما أنّها تمثّل جوهره»..

وبعيداً عن هذه الفكرة المشروعة التي يطرحها «شوبنّهور»، فإنّـه يكتفي بالإجابة التي يستمدُها من «الفيدا» وهي تضعنا في العتمـة أكثـر مما تضيء لنا معالم الطريق[1].

من أجل فهم هذه الازدواجيّة علينا أن نقوم بوضع فرضيّة بعيدة عـن فلسفة «شوبنّهور»، وذلك حسب تحليل «كليمو روسـيه» في كتابـه «علـم الجمال عند شوبنّهور» والذي يرى فيه أنّ المتعة الـتي نحـصل عليهـا مـن مشاهد العالم تكشف في الواقع عن وجود مصالحة مع هذه التناقضات:

---

(1) الفيدا.

ـ .. تبدو هذه التناقضات حادَّة جداً في مجموعة النظام الفكريّ عند «شوبنّهور» وذلك في تأمُّله الجماليّ، ومعرفة الإرادة التي تتَّخذ لديه شكلاً مقبولاً.

بقِي أن نحدِّد موضوع المصالحة تلك، والذي يمثِّل لبَّ المتعة التأمليَّة.

إنَّها ضرورة الشقاء على ما يرى «كليمو روسيه»، تلك التي تمثِّل هذا اللبَّ، إنَّ المعيار الأساسي للفنِّ يهبط إلى هذا المستوى من الإذعان:

ـ أن نتألم فهذا أمر محزن، ولكن معرفتنا بأنَّنا نتألم هو شعور يدعو إلى السعادة.

يشير الكشف عن هذه الصيغة عند «كليمو روسيه» إلى «مازوخية غريبة»... بيد أنَّ أمر هذه «المازوخية» ظاهريّاً فقط.

يردِّد «شوبنّهور» دائماً بأنَّه إذا كان الشقاء يسبب لنا العذاب فإنَّ فكرة وجوده الضروري هي عزاء لنا.

إنَّنا لا نتألَّم في الواقع فقط من الشقاء الذي يحلُّ علينا، ولكن من الفكرة الوهميَّة التي ترد إلى أذهاننا دون انقطاع، وهي أنَّ بلاءً ما سوف يحلُّ علينا.

عندما تُقدم لنا فكرة التناقض الداخليّ للعالم فإنَّ القصة لا تثير فينا «اللذة المازوخية» بأن نتألم، ولكن ما نحسُّ به هو العزاء الذي ينتج عن معرفة الصفات اللاَّزمة لهذا الألم، وهنا تكون المتعة التراجيديَّة التي تكتسب من وجهة النظر هذه الدرجة الرفيعة في مجال المشاعر الجماليَّة.

إنَّ الشعور الجماليَّ هذا يكون أكثر من غيره مصدراً للتساؤل طالما هو نتاج المشاهد الأشدّ قسوّة للإرادة البشريَّة.

في الفصل الرابع والخمسين من كتابه «العالم كإرادة وتجلٍ» يقدِّم لنا «شوبنّهور» صورة رائعة لأعمال الطبيعة الخالدة، وهو يصوِّر الرعب الذي يجلب الموت.

ولكنَّه بعيداً عن عزائنا في الموت يظهر لنا غياب قيمة الحياة، إنه يمجِّد على العكس من ذلك القوَّة الغاشمة للإرادة الكونيَّة، فالأفراد يختفون، وهذه ظواهر الفناء في الطبيعة، بينما تظلُّ «الحياة» موضوعاً خالداً للإرادة.

إنَّ خلود الديناميكية الرائعة للخلق تجيب على موت الأفراد، ومن أجل توضيح طبيعة الوجود البشريِّ تلجأ فلسفة التشاؤم عنده دائماً إلى تشبيه هذا الوجود بمنشأة صناعيَّة لا تسدد تكليف إنتاجها، بل أنَّها تخضع لمديونيَّة دائمة.

على ضوء هذه الديناميكيَّة الخلاَّقة، هناك صورة ما تفرض نفسها:

ـ «بلا شك، وعلى مرأى من عيوننا يولد الأفراد ويموتون. بيد أنَّ الفرد يحصل على الحياة على شكل هبة، وهذه الهبة هي التي تخرجه من العدم إلى الوجود، وما الموت بالنسبة له سوى فقدان لهذه الهبة التي كان قد حصل عليها، أي السقوط مجدداً في العدم».

من جهة أخرى، نرى أنَّه قد تتطابق المتعة الجماليَّة مع موضوع المعرفة في مواجهة سبل إرادة الحياة، ليس فقط أمام حتميَّة الشقاء والألم، ولكن أمام «اللاوعي» وتنوُّع تناقضات الإرادة.

يؤكد «كليمو روسيه» أنَّ البعد العاطفيَّ هنا يقـود «شـوبِّنهور» إلى التخبُّط في دائرة مغلقة: هذه الدائرة المغلقة تعبِّر عن تشاؤمه العميـق، واستحالة الخلاص منه.

وكمـا في تـشاؤم «لـوكريس» فإنَّنـا لا نـستطيع وصـف الألم في الحياة سوى مع تمجيد القوى الفاعلة التي تكمل هذه الحيـاة، وذلـك بطريقة يبدو فيها التشاؤم كضرورة واستحالة.

كضرورة بنـزع أقنعة الوهم الـتي تخفـي وراءهـا حقيقـة الحيـاة، وكاستحالة يبدو فيها الإعجاب بالحياة وقـد خـرج خائبـاً بعـد أن زال الوهم.. وانكشف زيف الحياة أمامه.. إعجاباً باهتاً لا قيمة له!

* * *

الفصل الرابع

قدر الإنسان

1 ـ وصف الوضع البشري

منذ بدايته، يمثِّل الفصل الرابع لكتاب «العالم كإرادة وتجلٍّ» أهمّ فصل فيه، إذ يتحدَّث عن ممارسة الحياة البشريَّة:

ـ هذه المسألة تتعلَّق بنا جميعاً، ولا أحد منَّا يستطيع أن ينأى بنفسه عن تبعاتها، في هذه الحياة نرى أنَّ «الفلسفة العمليَّة» تمثِّل لدى «شوبِّنهور» كما كانت تمثِّل لدى المفكرين الأقدمين تتويجاً للفلسفة العمليَّة.

إنَّ التحليل الميتافيزيقيَّ للعالم لا قيمة له ولا معنى إلاَّ إذا أنار جوانب حياتنا، وعلَّمنا كيفيَّة إدارة الحياة هذه.

في هذه الحالة فقط، يمكن تحديد وضع الإنسان في العالم على هذا الأساس:

ـ «جحيم هو العالم الذي تعيش فيه أرواح البشر المعذَّبة، وكذلك أرواح الشياطين»!!.

الأرواح المعذَّبة:

من أجل فهم مكانة الشقاء البشريِّ علينا أن نحدِّد مكانة الإنسان بين المخلوقات، فالإنسان ليس هو الكائن الذي يتمتَّع بالوعيٍ فحسب، ولكنَّه أيضاً المخلوق الذي يعيش أقصى حالات العناء والعذاب: فالإرادة فيه لا تعي فقط، ولكنَّها تتألَّم.

ولكنَّ هذين البعدين متلازمان، فحجم الوعيِ الذي يمتلكه الإنسان يحدِّد حجم العذاب لديه، واستعداده لتقبُّل الألم...

هكـذا نـرى أنَّ النبـات المجـرَّد مـن الإحـساس مجـرَّداً مـن الألم بدوره، فلا تتألَّم الوردة عندما نقتلعها من التربة ونلقي بها في مكان آخر.

كذلك الحشرات التي لا تتمتَّع بجهاز عـصبي نجـدها تـستمرُّ في الأكل حتى عندما نقتطع جزءاً منها.

لا تتألَّم الحيوانات سـوى في اللحظـة الراهنـة، بيـد أنَّ الإنـسان يظلُّ ضحيَّة الوعيِّ الذي يغذي فيه الـشعور بالـشقاء والألم، بالإضـافة إلى العذاب الجسديِّ الذي يعاني منه هو الآخر:

ـ «فالأفكـار المجـرَّدة تحيلنـا إلى ضـحايا عـذابات جمَّـة تكـاد العذابات ذات الطبيعة الحيوانيَّة لا تذكر أمامها»!.

إنَّ معـايير الطبيعـة، تلـك الـتي تتطـابق مـع الإرادة المجـسَّدة، تتطابق أيضاً مع درجـات الألم المتناميَّـة، حيـث تأخـذ الإرادة شـكل ظاهرة أشدَّ قسوةً، ويصبح الألم أقوى من ذي قبل.

هكذا جاء موضوع الفصل الرابع في كتابه «العالم كإرادة وتجلٍّ» لكي يقنعنا بأنَّ حياتنا تعني الـشقاء لا أكثـر، وأنَّ الألم هـو مـا يـشكِّل عمق حيوات البشر...

هناك ثلاث ذرائع أساسيَّة ساقها «شوبنِّهور» في هذا المجال:

ـ الأولى وهـي «الغايـة مـن الوجـود»، نجـدها في البنـد «57»، والثانية وهي «الواقع المعَـاش» في البنـد «58»، والأخـيرة، وهـي مـا سمَّاها بذريعة «الكميَّة» في البند «59».

وهاتيك الذرائع الثلاث ليست علـى سـويَّة واحـدة مـن الأهميَّـة الفلـسفيَّة، ونحـن في أطروحتنـا هـذه سـوف نناقـشها الواحـدة تلـو الأخرى، ولكن على عكس ما فعل «شوبنِّهور» وذلك لأسباب بيانيَّـة، فتكون الحجَّة الأولى في طرحنا ما سمَّاها «بالذريعة الكميَّة».

الذريعة الكميَّة:

تظلُّ المواجهة قائمة بين الأمل واليأس، وهنا تكون الحجَّة الأولى التي يطرحها «شوبنِّهور» على بساط البحث، هي التي تضع الميزان الذي نزن به «الأفراح» في حياتنا مع كميَّة الأحزان والأتراح التي نعانيها في هذه الحياة.

فإذا كانت السعادة في حياتنا تطيح بثقلها على الشقاء والبؤس فهذا يعني أنَّ الحياة جديرة بأن نحياها، وأنَّها تستأهل كلَّ ما ينتج عن هذه الجدارة، أمَّا إذا وجدنا الميزان وقد هبط بكلِّ قوَّة لصالح الآلام واليأس، فهذا يشير إلى أنَّ الحياة لا جدوى منها، وأنَّها عبء على كواهلنا، نحمله دون أن نفهم لماذا..

حين ننظر إلى الميزان، سوف نقرأ النتيجة بوضوح، وسوف نتأكد أنَّ الكفَّة ترجح لصالح البؤس البشريِّ بلا منازع.

يكفي أن نتجوَّل في المشافي حيث تقام العمليات الجراحيَّة، وأن نلقي نظرة على «هنكارات العبيد» بعد حسم المعارك، وأن نلتفت إلى ساحات الإعدام لكي نتأكد من الحضور الدائم للألم وسط الحياة البشريَّة.

ليس هناك من داع لبذل الجهد لكي نفهم أن «كميَّة» الآلام التي يعيشها الإنسان في حياته تعادل الكثير من المرات ما يسميها «لحظات السعادة»:

«إنَّ من يريد أن يثبت فرضيَّة تدَّعي تفوّق كميَّة السعادة على الآلام، أو أنهما متساويان في الثقل بميزاننا هذا، عليه أن يقارن شعور الحيوان الذي يفترس ضحيته، بشعور هذه الضحيَّة نفسها»!.

إنَّ المشهد في هذه المقارنة يوَّضح ما تقدَّم في مجموعه..

هذه الذريعة، على ظاهرها لا تعتمد على المنطق التجريبيِّ للحسابات: فقد نستطيع إحصاء النتائج قبل القيام بهذه العمليَّة الحسابيَّة، ذلك لأن تفوَّق الألم على السعادة لا يتأتّى بالدرجة الأولى من العوائق التي تضعها الحياة في مسيرتها مصادفة، بل لأنَّ الألم يجد طريقه إلى الكائن بما حبته الطبيعة.

إنَّ كلَّ عضو يخضع لمقياس معيَّن يحدِّد مصيره:

- «يتمتَّع الحيوان فقط بما هو ضروري للبقاء، وهذا ضمن شروط قاسيَّة يخضع لها».

فكلٌّ واحد في النهاية في صراع دائم ضدَّ الحاجة، وهو «يحيا بشكل مستمر على حافَّة الجحيم، لا يستطيع أن يحافظ على توازنه إلا بصعوبة بالغة للغاية».

لا ينفي «شوبنِّهور» بالطبع وجود الغنى والثراء الذي يؤدي إلى حياة هادئة رضيَّة، ولكنَّه يصرُّ على أنَّ كلَّ رضاء له ثمن استثمار هذا الغنى، مما يشكِّل ينبوعاً لا ينضب للآلام ينفي «الحظة السعادة» المنشودة...

لم تعط الطبيعة الكائن البشريَّ سوى القوى الضروريَّة التي يستطيع بها أن يستخرج قوته من الأرض «لا أكثر».

من هذه الزاوية الضيِّقة لاقتصاد الحياة يبدو عقم وجود البشر: إنَّ أقل تغيير مناخي كاف لكي يلقي بالملايين إلى الهلاك، وأيّ تغيير أكثر خطورة في الطبيعة قد يؤدي إلى فناء كامل للجنس البشريِّ هذا.

في مواجهة الصورة السخيَّة للطبيعة، يظهر بكلٍ قوَّة ووضوح شكل الطبيعة الجشع البخيل الذي يجسِّد الألم في عمق الحياة البشريَّة:

في الواقع هناك نقص ما في كلٍ عضو بطبيعته بالذات، أيْ تشوُّه مولدي يشكِّل مصدراً للتباين بين الطموح في حياة، والقدرة على تحقيقها..

هذا المنطق الذي يحكم جاهزيَّة العضوٌ الحيٌ ينسحب كذلك على «العالم الذي وجد لكي يظلٍ كما هو عليه، فقط ليبقى»:

قد يصبح أكثر سوءاً، طالما استمر في وجوده هذا، هذا التقرير قد يكون قابلاً للنقاش:

إنَّ الأمل عند «ليبزغ» يبدو هنا قد أخذ شكلاً عكسيَّاً في «علم اللاهوت»، إذ أنَّه يعترف بوجود الشرٌ وسط عالم خلقه إله لا نهائيٌ الطيبة والخير، وهنا يظهر جوهر الحجَّة التي قدَّمها:

ـ لا وجود لعالم بلا شر، حيث أنَّ عالمنا رغم وجود هذا الشرٌ يظلُّ أفضل العوالم الممكنة، وهو العالم الذي أراده «الله» نفسه.

يعترف «شوبنهور» بنفسه بثغرة ما في ذريعة «الكميَّة» هذه، فأولى صفات الضعف فيها بيانيَّة واضحة، وباعترافه، يكون من السهل الاعتراض على تحيُّزه إلى صفٌ الألم باتجاه السعادة.

يعني الحكم على العالم بهذه الطريقة نظرة عمياء لا ترى سوى طيف الشرور والآلام، بالإضافة إلى المنطق الحسابيٌ الذي استخدمه في إحصاءات الألم والسعادة: إنَّ أقل الشرور بالنسبة إليه كاف لكي يلغي كلَّ الهناءة التي يحصل عليها الفرد:

ـ «إنه لنقاش عقيم ذاك الذي نقوم به حول الشرّ والخير في العالم، لقد أنهي وجود الشرّ كلّ نقاش حول هذه المسألة، فهو لا يمكن أن يمّحى من الوجود، حيث يعيش ملايين البشر الذين يعانون القلق المميت والعذاب على هذه الأرض، وهم يشعرون بهذه القلق والعذاب أكثر مائة مرة من شعورهم بالغبطة والسعادة العابرتين»!!.

يا له من استنتاج غريب...

إنَّه يجعل «الكميَّة القليلة» من الألم ألماً مطلقاً تظلُّ كلُّ سعادة قربه باهتة بلا وجود حقيقي، ومن أجل فهم هذا الاستنتاج، يحيلنا «شوبنهور» إلى الذرائعيَّة الثانية، ألا وهي «الواقع المُعاش» وهي الدعامة في تشاؤمه، والتي يقرر فيها أنَّه إذا كان مجموع كل ما هو خيِّر لا يستطيع أن يلغي أقلَّ الشرور فذلك لأن الخير هذا لا يوجد إلاّ... سلبيّاً!

ذرائعيَّة الواقع المُعاش

سلبيَّة الرغبة:

هناك جانب أهمُّ في تشاؤُم «شوبنهور»، ألا وهو الجانب الذي يرتكز على درجات الواقع المُعاش للرغبة والألم في حياتنا.

يرى «شوبنهور» أنَّ المتع التي نحصيها في ميزان الكميَّة السابق ليست أقلَّ من حصيلة الأحزان والآلام فحسب، بل هي عنده أقلّ حقيقة، أي غير موجودة أصلاً.

إذا كانت الحجَّة تبدو مقنعة نوعاً ما، فذلك لأنَّها تعتمد مباشرة على طبيعة الإنسان في بحثه عن السعادة.

إنَّ وجود الرغبات المشبعة لا توجد من تلقاء نفسها، بل هي على العكس تماماً صدى لحاجات لدى الجنس البشري.

فالرغبة في الشرب هي تلبيَّة لحالة العطش التي يحسُّها الفرد، وكذلك الرغبة في الطعام حين يجوع، وما الرغبة الجنسيَّة سوى نتيجة للحاجة التي يشعر بها البشر في طبائعهم كذلك.

ولكنَّ الحاجة والرغبة ليستا سوى دليل نقص يعاني منه الأفراد: فالحاجة إلى الشرب يعني نقصاً في الماء، والرغبة في رؤية أحد نحبُّه دليل على حرماننا من رؤيّته.

إنَّ كلَّ عملية إشباع للحواسِّ يقوم بها الإنسان ما هي سوى فعل تحرير له من ألم ما، وهي حالة توقُّف لهذا الألم الداخليِّ، هذا يعني أنَّه لا وجود للرغبة بحدٍّ ذاتها، هناك الألم، والحرمان، والحاجة لتلبية الرغبات في حياتنا.

هناك نتيجتان أساسيَّتان بالنسبة لمذهب المتعة «الأدونيسي»، نستخلصهما مما تقدَّم:

أولاً لا دوام نهائيّاً للمتعة: فإذا كان إرضاء الرغبة هو الخاتمة، فالرغبة لا وجود لها في حالة إرضائها، ووجودها ينحصر بكلٍّ بساطة في الوقت الذي يفصل الشعور بالألم عن حالة عدم الإحساس بهذا الشعور عندما تأخذ الرغبة طريقها إلى الوجود الفعلي.

فلا أحد يشعر بلذة الشرب بعد أن يذهب عطشه، وليس هناك من قيمة للطعام لمن شبع، إننَّا لا نعبر من الألم إلى اللذَّة كما نحبُّ أن نتصوَّر، ولكننا نمضي من حالة الألم إلى حالة عدم الاكتراث، بل إلى حالة من السأم، ولا تشكل اللذة والحالة هذه سوى لحظة قصيرة مؤقَّتة بين قطبين من الحساسية، هذا التحليل يشكل المشهد الذي طرحه «شوبنهور» في الفقرة رقم [57] بقوله:

«هذه الحياة المتأرجحة مثل رقَّاص الساعة من اليمين إلى الشمال، من الشعور بالألم إلى الإحساس بالسآمة، وهذا ما يطبع حياة البشر بالشقاء».

في هذا المنحى الذي يعني الحياة، لا تمثِّل السعادة سوى لحظة عابرة سرعان ما تنزلق في الماضي بلا عودة.

فاللحظة من قبل لم تعد موجودة، واللحظة القادمة ذهبت هي الأخرى في غياهب الماضي، فالنتيجة أنَّ السعادة والحياة الهانئة لا يمكن التعرف إليهما مباشرة: ونحن لا نكاد نراهما إلاَّ من وراء طيف الألم الذي يتراءى لنا دونما انقطاع.

هذا الطيف قد يأخذ شكل الذكرى، أو ضياع الأشياء التي نحبُّها.

إنَّ ما يعيد إلى أذهاننا ذكرى الأشياء التي نحبُّها هو ما نتذكَّره من آلام بالمقابل مع ما نتحملَّه من ذكريات هذه الآلام، فأنا أشعر بالسعادة لأنني في وضع صحي مريح حين أتذكَّر الأيام التي كنت أعاني فيها آلام المرض، ولكن الصحَّة بحدٍّ ذاتها لا تعني الكثير لي، ولا وسيلة لديَّ لكي أتذكر المرض الذي كنت أعانيه، هنا يجب أن نعكس هذه الذريعة «الأبيقورية».

بالنسبة «لأبيقور»، فإن الذكريات السعيدة الماضية قادرة على أن تبث في نفوسنا السعادة، هنا نجد العكس تماماً، فالذكريات المؤلمة الماضية وحدها القادرة على أن تشعرنا بالسعادة، وذلك لنفي الألم الراهن من حياتنا.

في هذا الاقْتصاد السلبيِّ للذَّة، يكون مشهد الآلام عند الآخرين يلعب نفس الدور الذي تلعبه ذكريات الألم:

- «يعاني الآخرون الشقاء، بينما أنا في حالة مُرْضِية، ذلك حظٌّ وافر لي»!

يرجع «شوبِّنهور» بوجهة نظره هذه إلى «ليكرس» الذي يقول في إحدى كتاباته:

«إنَّ آلام الآخرين لا تعني الفرح بالنسبة لنا، ولكن الشعور بوضعنا الآمن هو ما يشعرنا بالسعادة».

إننَّا ندين دائماً من يملك مفاتيح السعادة، وننتقده بعدم استخدام حظِّه وما يملك من وسائل لتحقيق سعادته، حتى أننَّا لنستطيع القول أنَّه لا يستحق هذا الهناء الذي قُدّم له طالما أنَّه غير قادر على أن يحيا حياة الرفاهية هذه، ونقول دائماً: آه لو كنَّا مكانه... لكان لنا مع الحياة شأن آخر.. نقول هذا ونحن ننظر بازدراء إلى الغنيِّ الأحمق الذي «لا يعرف كيف يعيش الغنى».

على ضوء هذا التحليل ندرك أننَّا نحن أيضاً نعاني هنا وهماً ما، وهو الاعتقاد في الطبيعة الإيجابية للسعادة، وفي الحقيقة المفعمة بالهناءة والحبور، مأخوذين بهذا الوهم، سوف لن ندرك أنَّ هذا الذي يملك كلَّ شيء لكي يحقق السعادة، يفتقد تحديداً الشيء الوحيد الذي يسمح له أن يتذوَّق سعادته، وهو أن يعرف أنَّه قد يفقد كلَّ ما يملكه ذات يوم!

إنَّ مرجعية «ليكريس» لا تخلو من خبث ومكر أخلاقي، «فليكريس» هو تلميذ في المدرسة «الأبيقورية» التي تجعل من اللذَّة الغاية النهائيَّة للحياة، والحقيقة الوحيدة التي يبحث عنها بنو البشر.

بيد أنَّ «شوبِّنهور» ينظر إلى الصورة من زاوية أخرى فيرى أنَّ الشعور باللذَّة لا يتمُّ بشكل مباشر:

ـ «نحن بحاجة إلى آلام الآخرين لكي نعي جوهر سعادتنا».

وبعيداً عن هذا المنطق وهذه المقارنات يكون ضياع الأشياء التي نمتلكها هو ما يجعلها ذات قيمة عندنا، فالصحة، والشباب، والحريَّة، حالات إنسانيَّة لا نفتقدها حقَّاً إلاَّ في المرض والشيخوخة والسجن!

ـ يا لعدم التوازن هذا الذي توصَّل إليه «شوبِّنهور»، والذي يجعلنا نشعر بالألم لفقد الشيء في الوقت الذي لا نحسٌّ بالسعادة حين نمتلكه، ويحكم علينا بهذا أن نظلَّ في حالة تأخُّر عن الإمساك بطرف ما للسعادة.

غياب السعادة:

إنَّه الفنُّ الذي يمثِّل أفضل شاهد على الوجود السلبيِّ للسعادة، فإذا كان هناك ظاهرة واضحة للعيان، فهي الوصف الدائم للجحيم مع شبه غياب للجنَّة، وهذا التباين ليس عصيّاً على الفهم: فليس هناك من جهد على مستوى الخيال لتحريره من صورة الشقاء الأبديِّ الذي رسمه لنفسه، هنا يتبع «شوبِّنهور» سلفه «ليكريس»، وذلك باعتقاده أنَّ كلَّ العذابات التي تتضمَّنها كلمة «جحيم» هي في عمق حياتنا الإنسانيَّة، بمعنى آخر أننَّا بوصفنا الجحيم هذا لا نأتي بشيء جديد، ولكننا نرسم صورة ما نراه فقط، وهذا ما تحاول أسطورة «هاديس» أن تقوم به: إنَّ عذاب «الدانا يدس» يتأتَّى من الحكم عليهن بملء البراميل المثقوبة إلى ما لا نهاية، وذلك عقاباً لهنَّ على اغتيالهنَّ لأزواجهنَّ. كذلك مأساة «ديتيوس» العملاق المحكوم عليه هو الآخر بأشدِّ العقاب بسبب مضايقته لزوجة كبير الآلهة «زيوس» يجسِّد الإنسان العاشق الذي يعاني ألم الحبِّ في قلبه.

أمَّا أسطورة «سيزيف» الذي يحمل صخرته أبديّاً باتجاه القمَّة، وما أن يصل حتى تندحرج من بين يديه إلى أسفل الجبل، فهي رمز للسلطة والغنى، أي للخير الذي لم يتحقق كشرط كاف للسعادة، مما يفسر وجودنا، هذا الدائم في الجحيم.

ولأنَّ الألم هو الشعور الحقيقيُّ، والسعادة لا وجود لها على الإطلاق، فإنَّ الإنسان يجد نفسه في وضع غير قادر فيه على تصوُّر مُرْضٍ للجنَّة: فالقصائد والمسرح واللوحات الفنيَّة ما هي سوى تجسيد للصراع المميت الذي يعاني منه الإنسان في وجوده البائس!

بلى، يحاول الإنسان أن يجد حلولاً للصراع، وأن يحصل على مبتغاه، ولكن هيهات.. إذ في نهاية الأمر يكتشف أنَّه ليس من سعادة، بل هي كلمة جوفاء لا تعني شيئاً، وأنَّ كلَّ القصص التي كنَّا نسمعها في طفولتنا حول انتصار الأبطال في نهاية القصص، ما هي سوى وهم نخدع به أنفسنا.

هذا هو المعنى الكبير للصمت الذي يلفُّ الفنَّ بعمق في بحثه عن السعادة الغائبة، ذلك لأنَّ درجة وجودها في حياتنا تتدنَّى إلى... الصفر!

ذرائعية الغاية

وهم الغائيَّة:

وهي الحجَّة الأهمُّ بين ذرائع «شوبنّهور» الثلاث التي تقرر أنَّه لا وجود فعلي لغاية حقيقيَّة، ممَّا يشكِّل ميلاً نحو وجهة نظر الإنسان منذ البدء نحو عدميته ككائن.

نتذكر أنَّ في الإدراك تندرج لائحة السببيَّة، في الوقت الذي يحيط بالإرادة كغاية بحدِّ ذاتها، بينما هي إرادتنا وليس شيء آخر ما تظهر لنا بوضوح مطالبة بتحقيقها.

تبدو رغباتنا مسوقة دائماً بـ «موضوع» يحدِّد لها المدى والغاية، وفي هذه الثنائية الرغبة/ الموضوع يظلُّ «الموضوع» هو الأهمُّ

والأساسيُّ طالما نرى فيه سبب وجود هذه الرغبة، وهذا الوهم تحديداً ما يقترح «شوبنّهور» علينا أن نتجاوزه عندما يؤكِّد أنَّ «غياب كلِّ هدف وكلِّ حد له هو عامل أساسي من أجل الإرادة بحدٍّ ذاتها»، هكذا نجد أنفسنا نتَّجه نحو رغائبنا بشكل أعمى، ونتخبَّط في بحثنا الدؤوب عن الوسائل من أجل تحقيقها:

ـ «إنَّ تحقيق رغبة هو نقطة انطلاق جديدة نحو رغبة أخرى»، وهذا ما يفسِّر خيبة الأمل التي طالما شعرنا بها بعد حصولنا على رغبتنا التي سرعان ما تصبح رغبة قديمة قد تحققت، نهملها كوهم زائل.

هذا «الوهم الزائل» للغائيَّة هو ما جعل «شوبنّهور» يصف الحياة بـ «الخادعة»:

ـ «حتَّى أولئك الذين خرجوا من الحياة، وهم يحسبون أنفسهم قد نجحوا فيما أرادوا، يفهمون أنَّ الحياة في النهاية لا تعني سوى خيبة الأمل، لا بل تعني الخداع والمكر»!

إنَّ رغبتنا التي تستند على الإدراك لا تتوقَّف أبداً عن اتخاذ أشكال مختلفة، لا ندرك أنَّها مجرد أوهام إلاَّ فيما بعد.

إنَّا بهذا المعنى كالحمار الذي نضع أمامه بقلة في نهاية خيط يتأرجَّح أمامه، إنَّه يمشي ويمشي طالما أنَّ البقلة تتراءى له دون أن يستطيع الإمساك بها!!

«شوبنّهور»، تلميذ «باسكال» الملحد:

تقترب تحاليل «شوبنّهور» للرغبة بشكل يدعو إلى الدهشة من تحاليل «باسكال» في كتابه «الأفكار» رقم [138].

ينطلق باسكال في هذا المقطع الشهير من التناقض بين الرغبة المطلقة للحصول على السعادة، والعجز التامّ عن تحقيقها:

«يبحث البشر جميعهم عن السعادة بلا استثناء، إنَّهم يختلفون في طرق البحث، ولكنَّ السعادة المنشودة هي ما تفسِّر كلَّ ما يقومون به، حتى درجة الهلاك».

الجميع يشكو: الأمير والعامَّة، الشابُّ والشيخ الهرم، القويُّ والضعيف، العالم والجاهل، المرضى والأصحَّاء في كلِّ الأمكنة والعصور.

إنَّ هذا التناقض هو مأزق الجنس البشريِّ الذي لا حلَّ له، وهو مأزق بائس يدعو إلى الرثاء.

ورغم هذا التناغم بين «شوبِّنهور» و«باسكال» هناك في الواقع تباين واختلاف ظاهران للعين الثاقبة.

بالنسبة لـ «باسكال» يعتبر عدم إرضاء الرغبات إشارة لسعادة ضائعة، يظلُّ البحث عنها قدراً للإنسان، ذلك لأنَّ هذا الأخير يتوقَّف عن البحث في حالة حصوله على تلك السعادة المفقودة، وهو بنفس الوقت لا يستطيع البحث عنها إن لم يكن قد تعرَّف عليها قبلاً، أو إن لم يكن قد امتلك فكرة عنها على الأقل[1].

---

(1) يستعين «باسكال» هنا بالتناقض الذي طرحه «أفلاطون» في كتابه «المائدة» حول البحث عن الحقيقة: فالإنسان ليس بحاجة للحقيقة طالما امتلكها، وهو لا يستطيع البحث عنها كذلك إن لم يكن قد عرفها، هذا يعني أنَّ كلَّ جهل بها من النسيان، وكلَّ اكتشاف جديد لها نابع من حياة شعورية سابقة كانت قد احتوتها، وكما رأينا سابقاً يستخدم «باسكال» نفس البناء المنطقيِّ للاستدلال على السعادة.

ولكي نتهي من طبيعة هذه السعادة، التي لم يتبقَّ منها سوى أثـر باهت، علينا العودة إلى الرغبة الكامنة وراءها، وهـي عنـد «باسـكال» كما هو حالها لدى «شوبنّهور» تتطـابق مـع نقـص يـشكو منـه الفـرد، ولكنه بالنسبة لـ «باسكال» نقص لا نهائي، ولا يمكن البحـث عنـه إلاَّ في حالة وجود «موضوع» آخر ينتظر دوره.. ولكن مـا هـو هـذا «الـلا نهائيُّ» إن لم يكن «الله» يا ترى؟

نجد ههنا تحليلاً لاهوتيّاً للـسعادة، وهـي تـدلُّ في غيابهـا علـى ضياع «الله» في خضمِّ الرغبات الـتي لا تنتـهي، والـتي سـوف تقودنـا بدورها إلى الخطيئة الأصليَّة للإنسان الأول.

نستطيع إذن أن نفهم تحوُّل الرغبـات عنـد الإنـسان: طالمـا أنَّهـا تخلو من المعنى الحقيقيِّ، فلا يمكن إرضاءها، فيظلُّ الفـرد في عمـاه باحثاً عن مواضيع أخرى تقوده ـ حسب ظنِّه ـ إلى السعادة.

إذا كان الـشقاء البـشريُّ حالـة ثابتـة بالـضرورة، فـذلك لفـشلنا بالإمساك بخيوطها اللا مرئيَّـة! إذن، تظـلُّ العـودة إلى «الله» الـضمان الوحيد لإنقاذنا من حالة البؤس المزري التي نعيـشها، مـن هنـا نفهـم تبريرات «باسكال» في دفاعه عن الدين:

إنَّ غياب الغائيَّة القابعة وراء الرغبات يشير بغمـوض إلى الطريـق البعيد نحو السماء، والإنسان الذي يمتلك الوعيَّ سـوف يتأكَّـد أنَّـه لا سعادة في هذه الحياة الزائلة إلا بالعودة إلى «الله»، أي العـودة إلى مـا وراء هذا العالم الذي يتحكَّم في الوضع البشريِّ البائس.

وعلى الرغم من تقارب وجهتيْ النظر بين هـاتين فإنَّـا نميِّـز هنـا الحدَّ الفاصل بينهما:

بينما نجد باسكال يقرِّر أنَّا سـوف نظـلُّ نبحـث عـن «مواضـيع»

للرغبات طالما أننَّا لم نجد الرغبة الحقيقيَّة التي توصلنا إلى السعادة وهي «الله»، يصرِّح «شوبنهور» الملحد الذي لا يؤمن بالسماء بقوله:

إننَّا نتوقَّف عن البحث عن الرغبات حين نتأكد أنَّه لا وجود لها، لا غائيَّة حقيقيَّة لها، وكلُّ عودة إلى ما وراء العالم لا توصلنا إلى السعادة: إنَّ البؤس هو - بالضرورة - ما يطبع طبيعتنا الإنسانيَّة بلونه الخاصِّ، ولا يمكن تغيير هذا اللون حتَّى لو تدخَّلت قوى ما وراء الطبيعة بذلك، إنَّه قدر الإنسان الذي لا يمكن الفرار منه.

السأم:

يعاني المرء بعد أن يحقِّق رغباته ألماً طفيفاً سرعان ما يقوى عندما لا يجد شيئاً يرغب به.

وإذا كنَّا نستطيع نتجاوز ألم الحرمان من تحقيق رغباتنا ومعاناة وضوح الرؤيا في الرغائب التي تحقَّقت، فإنَّ ذلك ما يدعونا إلى السقوط في بئر السأم المظلم.

- «إنَّ السأم ليس شرّاً يمكننا تجاهله، إنَّه يطبع على الوجوه تعبيراً بيِّناً لليأس والمرارة، وله من التأثير ما يدفع الآخرين الذين لا يطيقون بعضهم أحياناً أن يبحثوا عن بعضهم على الرغم من كلِّ شيء، ونحن نتعامل معه على أنه كارثة جماعيَّة!

تأخذ الحكومات القرارات المناسبة للقضاء عليه وذلك بإنشائها المؤسسات الرسميَّة خوفاً من تفشيه في المجتمع مما سيؤدي إلى أمراض اجتماعيَّة كالبطالة، ومن ثمَّ الجوع الذي سينتشر كالوباء».

مع ذلك، يقرر «شوبنهور» أنَّ حالة السأم التي نعيشها لا تحدُّ أهميتها الفلسفيَّة لأنَّها محددة ومحاطة من الناحية الاجتماعيَّة:

- «إنَّها كالحاجة بالنسبة إلى الشعب، عذاب وألم في قلوب الطبقات العليا، حيث أيام الآحاد لا تنتهي خلال الأسبوع[1]».

فإذا كان السأم يؤثِّر سلباً على حياة الأفراد، فذلك لأنَّه يكشف طبيعة الألم التي تشكِّل عمق كلِّ حياة، وتناقض السأم يأتي من أنني لا أقوم بعمل بشيء، ولا أرغب بشيءٍ، ولا أخشى حدوث شيء قد يجبرني على فعل كذا وكذا.. بينما يظلُّ الغموض حالة أعيشها، وهي حالة لا تطاق:

لا أحد يستطيع أن ينكر أنَّ السأم ألم بحدِّ ذاته، وهذا الألم الذي أعيشه دون سبب موضوعي ناتج عن محض وجودي في هذا العالم، ذلك لأنَّه في السأم - طالما أنني لا أقوم بعمل شيء - أظلُّ في مواجهة وجودي الخاصِّ هذا بعيداً عن كلِّ ما يحيط بي، وعندما أتألم، فإنَّ هذا الألم لا يأتي من كوني عبداً أو مريضاً أو طاعناً في السن أو مشرفاً على الموت... بل هو شعور قسري نابع من الشرط الوحيد لهذا الوجود:

- «بعد الحاجة والحرمان، يأتي دور السأم مباشرة، ذلك لأنَّه لا قيمة جوهريَّة في الحياة، وفي النهاية لو كان للحياة هذه القيمة الإيجابيَّة، هذه القيمة الحقيقيَّة لما وجد السأم طريقه إلى قلوبنا».

ولكن على الرغم من منطقيَّة هذا التحليل في الإقناع، فإنَّه لا يذهب بنا بعيداً إلى أعماق الأشياء، لأن السؤال يظلُّ هو لماذا وجودي البسيط يشكِّل كلَّ هذا العبء عليَّ؟

هناك في كتاب «شوبنهور» الأساسي «العالم كإرادة وتجلٍّ»، تحليل عميق للسأم علينا أن نبحث عنه، ومكانة السأم في هذا الكتاب

(1) وهذا ما يسميه «سارتر» بالسأم الوجودي.

ذات معنى، لأنَّ السأم شعور يتزامن مع الرغبة بشكل أساسي، طالما هو تابع لها:

ـ «ولكنَّ الإرادة تأتي من نقص في «الموضوع»، وأنَّ تلبية حاجة سريعة تلغي كلَّ رغبة فيها، وهكذا نقع في الفراغ الموحش، والذي يأخذ شكل السأم».

بهذا التحليل نجد أنَّ الشعور بالسأم لا يأتي من عدم وجود نشاط نقوم به بشكل موضوعي، ولكنَّه شعور آت من أنَّ رغبتنا لم تعد تقوى على استدراجنا إليها، إنَّها لا تقودنا إلى شيء، ولم تعد تمثل لنا شيئاً.

ولكن انعدام الرغبة يحررنا مباشرة من وهم ما نسميه بـ «غائيَّة الوجود»، وغياب هذه «الغائيَّة» تحديداً هو ينبوع عذاباتنا، لأنَّه طالما أنَّنا نخضع لرغباتنا، يبدو وجودنا ذا معنى وهدف، من خلاله يبرز الألم الذي نعانيه، وأعناقنا تشرأب نحو ما نرغب به، بيد أنَّ السأم سرعان ما يبدأ بالنهوض من رماد الرغبات المنطفأة، وها وجودنا يلوح بلا معنى أمام أعيننا مرة أخرى، وبلا اتجاه يسير بنا نحو المجهول، دون أن نتسائل لماذا، إنَّ السأم يكشف والحالة هذه «اللا معنى» للوجود: إننا لا نتألم لشيء، سوى لما نشعر به من لا جدوى الحياة وعبثيتها، وهذا السبب، حسب «شوبنّهور» الذي يجعل الألم الناتج عن الرغبة التي لم تتحقق أكثر احتمالاً من السأم الذي ينشأ عن ضمور الرغبة ومن ثم انعدامها:

ـ «سعيد هو الذي لا يزال يرغب، ويتمنَّى أنَّه يستطيع أن يكمل المسيرة الأبديَّة لتحقيق رغباته، هذا التحقيق الذي يولِّد الرغبات الأخرى، إنَّه أسعد حالاً من الذي يعاني السأم المريع بعد أن فرغ من الرغبات، ولم يعد ينتظر سوى الانحدار نحو الانحطاط المميت».

هنا أيضاً تتأكَّد فكرة «اللاَّ معنى» كحالة أشدُّ قسوة من الشعور بالألم، لأنَّه عندما تعترض العوائق طريقنا في تحقيق أهدافنا فإننَّا نتألم فعلاً، ولكننا نظلُّ نحتفظ بالهدف الذي نسعى إليه، وعلى الرغم من المعاناة التي نجتازها في بحثنا عن الطريقة التي نحقِّق بها أهدافنا، فإنَّنا سنظلّ بعيدين عن السأم، وذلك من خلال وهم «الغائيَّة» الذي كنَّا قد تحدَّثنا عنه سابقاً، والذي تقدِّمه لنا الرغبة حتى حين تقوم بدفع الثمن الغالي له، وهو معاناة الألم بالطبع، مما يدفعنا إلى البحث عن وسائل للتسلية و«الترفيه عن النفس»، من خلال جميع الوسائل الممكنة.

ولكي نبرر تفاهة أنشطتنا وعبثيتها، فإنَّنا نؤكِّد على ضرورة تغيير الأفكار.. بيد أنَّ هذا التأكيد لا يفعل شيئاً سوى تأجيل مواجهة المعضلة طالما أننَّا لم نحدد بعد ماهيَّة الأفكار التي نريد تأجيلها، إذ نشعر أنَّ التسلية والترفيه عن النفس ما هي سوى وسائل مبتذلة للهروب من شبح السأم الذي يلاحقنا، بمعنى آخر، نحن نهرب من الفراغ الفظيع لوجودنا والذي لا نستطيع أن نملأه مهما حاولنا، بهذه الرؤية يقترب «شوبنّهور» كثيراً من «باسكال»، وذلك بإعطائه أهمية قصوى لمسألة السأم.

يبدأ «باسكال» كتابة «الأفكار» بالفقرة رقم «126» بهذا التساؤل المبدأي:

ـ «حين أنظر إلى حياة الآخرين وقد امتلأت بكلِّ صنوف الآلام من حرب وأخطار، أقول لنفسي دائماً أنَّ كلَّ ما يعانيه البشر ينبع من شيء واحد، وهو عدم قدرتهم على البقاء في منازلهم»!!

بيد أنَّ هذه المعضلة لا يمكن حلَّها إلاَّ إذا نظرنا إليها بشكل آخر:

ـ «ولكنَّني عندما فكَّرت جيداً بهـذه المسألة، ووجـدت السبب الكامن وراء بؤسنا كبشر، عرفت أنَّه ليس هناك من عزاء لنا، إذ أنَّ هذا البؤس هو في أصل وضعنا البشري الضعيف، من هنا نستطيع تفسير حبّ البشر للضجيج والبلبلة، وبحثهم الدؤوب عمَّا يخرجهم من صقيع الوحدة الذي يبعث الخوف في القلوب».

ولتوضيح هذا التباين، يفترض «باسكال» أنَّ «الراحة» بحدٍّ ذاتها تمثِّل البؤس الأشدَّ خطورة على الإنسان، لأنَّها تضعنا في مواجهة أنفسنا، وهي حالة لا نستطيع تحمُّلها دائماً: لأنَّه في غرفنا المنعزلة سوف نواجه حقيقة وجودنا.

هكذا يظلُّ الإنسان في حالة غير مستقرَّة، وهو بين السأم والحركة، بين القلق واليأس، ولكنَّه السأم الأكثر شرّاً، لأنَّه يكشف ـ ميتافيزيقيّاً ـ اللاَّ معنى القابع وراء الحياة.

ولكن «شوبنّهور»، وإن بدا تلميذاً لـ «باسكال» في هذا الدرس، فهو في الواقع تلميذ ملحد، لاحظَّ له من نعمة الإيمان.

كما رأينا أنَّ السأم عند «باسكال» يحمل معه دواءه: فالإنسان بوعيه الخاص يبحث فيما وراء وجوده عن خلاص ما، يسمَّى «الله»، وهو يدعو إلى الراحة والاطمئنان.

فالغرفة التي نبحث فيها عن الراحة، والتي تضعنا في مواجهة أنفسنا مع البؤس ما هي الآن سوى رواق الكنيسة التي نتمشَّى به في نور «الله».

إنَّ وجهة نظر «شوبنّهور» للدين تتناقض تماماً مع ما يراه «باسكال»، حيث يرى أنَّ الإنسان في بحثه عن الديانات والآلهة، إنما يحاول أن يملأ فراغ وجود لا يمكن للهموم الأرضيَّة أن تملأه:

ـ «ومع هـذا لا تـستطيع الهمـوم هـذه مهمـا كانـت، صغيرة أو كبيرة، أن تملأ فراغ الحياة، وأن تطرد السأم، مـن هنـا تـأتي الحاجـة إلى الخرافة لعالم خيالي تملأ عقل الإنسان الذي يعـاني فراغـاً حقيقيـاً في بنيته التركيبيَّة الناقصة».

فإذا كانت الحاجة إلى الدين لدى «باسكال» تأتي من الـسأم فهـي إذن شكل آخـر مـن أشـكال الهـروب ولـيس دواء كمـا نـرى، وهـي ملاحظة تهدِّد أساس بنيانه العقائدي:

ـ «إنَّ طقوس الآحاد ما هي سوى طريقة قـد تكـون ناجعـة للـبعض لإنقاذهم من السأم الذي سوف يحكم عليهم ذات يوم بالعطالة الإجبارية».

الحـبُّ:

في النهاية نتكلَّم عن الحبِّ، لأنَّه إذا كـان الفـصل الـذي يحمـل عنوان «ميتافيزيقيا الحبِّ» من أشهر ما كتب «شـوبنْهور» فإنَّـه للأسـف لم يفهم جيداً.

يمكن اختصار تصوُّر «شوبنْهور» للحبِّ في هـذا التعريـف الـذي يبدأ به الفصل:

ـ «كلُّ شوق وعاطفة مشبوبة، مهما اتَّخـذت مـن مظهـر روحـي تجد جذورها في أعماق الغريزة الجنسيَّة، أو حتَّى أنَّهـا مجـرد غريـزة جنسيَّة محدَّدة بالمعنى الحرفيِّ للكلمة».

يتجلَّى الحبُّ ماديَّـاً وفيزيائيَّـاً، ويعتمـد تعريفـه مـع ذلـك علـى الاعتبارات الميتافيزيقيَّة السامية. ولكي نستطيع فهـم هـذه الاعتبـارات علينا أن نوضِّح عن طريق تحليل الغريزة الجنـسيَّة الـتي تـشغل معظـم ملحق «العالم كإرادة وتجلٍّ»، هذه الغريزة التي تشكِّل في الواقع قلـب الحياة العاطفيَّة للفرد.

إنَّ الغريزة الجنسيَّة، تمثِّل عند «شوبنّهور» أقوى الغرائز لدى الإنسان، حتى أنَّها أشدُّ قوَّة من غريزة حفظ النوع على المستوى الفرديِّ، طالما أنَّ الإنسان، كما الحيوان، لا يتردَّد في خوض المخاطر حتَّى تلك التي لا يجد نفسه فيها في حالة تكافؤ مع العدو، كلُّ ذلك من أجل إشباع هذه الغريزة.

وإذا كان الإنسان «سيِّد العالم ووارثه الشرعيُّ»، فذلك لأنَّه إليه يعود الفضل في حفظ النوع البشريِّ، إذ تظلُّ إرادة الحياة التي تتجلَّى في حفظ حياة الفرد في تصاعد إلى درجة حفظ النوع نفسه.

من وجهة النظر هذه، يكون «التركيز» على إرادة الحياة لدى الفرد هو ما يعكس ذاته بوضوح، و«أناه» الأكثر مثاليّة. بهذا يكون «شوبنّهور» قد بيَّن قبل «فرويد» بكثير أنَّ الدافع الجنسيَّ عند الإنسان هو الدافع الخفيُّ واللاواعي لكلِّ فعل يقوم به.

عبر هذه الفرضيَّة، لا يهدف «شوبنّهور» إلى معالجة عمليَّة في التحليل النفسي، ولكن كلُّ همِّه هو التأكيد على عبثيَّة الإرادة وعدم جدواها، لأنَّ الغريزة الجنسيَّة تبيِّن بطريقتها الخاصَّة غياب كلِّ غاية حقيقيَّة لها.

لا تبحث إرادة الحياة من خلال إنتاج وإعادة إنتاج النوع عن غاية خارجيَّة عنها، إنَّها فقط تهدف إلى عملية الإنتاج بشكل عبثي، وهذا ما يوضِّحه ملحق الكتاب في فصله الذي يتساءل به:

ـ لِمَ الفرد؟ إننا نعرف لم يتشبَّث الفرد ببقائه. ولكنَّ السؤال ـ المأزق هو لِمَ النوع؟ وهذا ما لا تقدِّم لنا الطبيعة إجابة واضحة، لأنَّه عبثاً نبحث عن اكتشاف غاية ما لما نقوم به، أو تفسيراً لهذه الدوافع الجامحة من أجل الوجود وحفظ حياة النوع.

تعبِّر إرادة الحياة، والتأكيد عليها عن سلبية كاملة لكلِّ غاية نحاول أن نجدها عبثاً، وهكذا نظلُّ ندور في حلقة مفرغة كان قد رسَّخها قدر أعمى.

ولكننا نتساءل هنا عن السبب الذي يهبط بالحبِّ إلى هذا المستوى المتدني عند الإنسان، واختصاره بالغريزة الجنسيَّة التي أعطاها «شوبنِّهور» كلَّ هذا البعد والقوَّة. أليس إخضاع الفرد إلى متطلِّبات الإنتاج يمثِّل انتصاراً للرغبة على الحاجة؟

ها هي بالتحديد الكذبة الرومانسية التي تثير الغضب في أعصاب «شوبنِّهور»:

ـ «بعيداً عن التجلِّيات الشعريَّة التي نحلم بها، يظلُّ الحبُّ مجرَّد غريزة جنسيَّة كما رأينا، ومسألة ذات علاقة مباشرة بحفظ نوع الأفراد».

في هذا الفرضيَّة لإرادة الحياة هناك فاصل بين الغايات الفرديَّة الأنانيَّة ومصلحة النوع البشريِّ. وعلى الرغم من حقِّ النوع الأول على الفرد، فإنَّ هذا الأخير يتشبَّث بدوره بحقِّه على النوع، لمصلحته أيضاً. ما الحبُّ إذن في هذه الحالة؟

هو الخدعة التي تقوم بها الطبيعة كي تقود الفرد إلى تحقيق غايات كانت قد تجاوزته[1]، وذلك ضدَّ مصلحته الفرديَّة الأنانيَّة، إنَّنا نعتقد دائماً أنَّ «موضوع» رغبتنا يتراءى أمام أعيننا، وهو ما يمثِّل جوهر سعادتنا المستقبليَّة.

ولكنَّ ما يتراءى أمام أعيننا هو عبقريَّة النوع التي تفكِّر بشكل سريٍّ في تركيبة الأجيال المقبلة، وتجمع العشاق حسب قدرتهم على «إنتاج» طفل يتَّخذ أفضل الصفات الممكنة.

---

(1) برغسون: ينبوعا الأخلاق والدين.

نحسب للوهلة الأولى أنَّ هذا يتحقَّق لدى الأزواج الذين يـربطهم الحبُّ، بهذا تكون إرادة الحياة هي التي تبحث عـن وسـائل الإنتـاج، وهـذا مـا يـشرح الاتِّحـاد الغـامض للأضـداد، إنَّ نظـرة سـريعة إلى العلاقات التي تمرُّ أمام أعيننا تؤكِّد لنا هذه الحقيقة في مشاهد الحب.

نفهم كذلك الدرجة القصوى للسعادة عند اجتمـاع عاشـقين، أو حالـة الألم الـتي لا تطـاق لحظـة الانفـصال: الأنفـاس المتقطِّعـة، والصوت المتهدِّج، والدموع الساخنة، كـلُّ هـذه العواطـف في قلـب كائن برسم الموت.

وإذا كانت عاطفة الحبِّ تحيطنا من جميع الجوانب، فذلك لأنَّها تفيض عن مبدأ يتجاوز بشكل مطلق حدود فردانيتنا الضيِّقة، إنَّه يـشير إلى وجـود الـلا متنـاهي في قلـب المتنـاهي المحـدَّد ضـمن أبعـاده المرسومة له. لا يوجد سبب آخر يحلُّ محلَّ الحبِّ إذ تمَّحي أمامه كـلُّ الاعتبـارات المطروحـة مـن آداب الـسلوك، والـشروط الاجتماعيـة، والصَّحة، والعمر، والشرف، والوفاء. إنَّه يد عبقريَّة النوع التي تكـنس جميع المؤسسات الإنسانيَّة بكلِّ قوانينها، مؤكِّدة مـن خـلال عـشَّاقها الحقَّ المقدَّس لإرادة الحياة في عملية الإنتاج وإعادته.

كما يظهر الحبُّ لنا حقيقيّاً وعميقاً، فإنَّـه يكـشف لنـا عـن وهـم عميق أيضاً: أن نعتقد أنَّا نعمل بجهد من أجل سعادتنا الخاصَّـة فهـذا وهم كبير. إنَّ الإنـسان في الحقيقـة يعمـل لتحقيـق غايـات الآخـرين. ولكنَّنا نفهم أنَّ الوهـم العاطفيَّ للعاشق مهمـا يكـن قويَّـاً سـوف يـدفع الثمن فيما بعد، ذلك أنَّه بعد أن تُشبع الرغبة الجنسيَّة سوف يظهـر لنـا «المحبوب» على حقيقته، كـائن لا علاقـة لنـا بـه، ولا يمكـن لـه أن يجلب لنا السعادة:

ـ «العاطفة التي تعتمد بوجودها على الوهم، والتي تلتمع في عينيْ الفرد لا قيمة لها، لأنّه ما أن يتحقّق الهدف لحفظ النوع حتى يزول وهم هذه العاطفة تماماً».

إنّ فكرة النوع التي غابت لحظة عن الفرد قد عادت إليه وأعادت له حريّته بنفس الوقت، بعد أن كان يتخبط في حدود بؤسه: إنّه يرى الآن كلّ أحلامه الكبيرة والبطوليّة اللانهائيّة وهي لا تعني له الكثير، فقط ما قدّمته له من إرضاء لغريزته الجنسيّة.

يمكن أن تتحوّل خيبة الأمل التي تتبّع الحبّ وقد أشبع تماماً إلى «كراهيّة»، لأنّه يبدو لنا أنّنا لا نتألّم لأنّنا مخدوعين، ولكنّنا نتألّم لأنّنا قد خدعنا. إنّ «المحبوب» لم يلتزم بوعده، ونحن أنفسنا قد أخطأنا بتقديرنا لطبيعة الرغبة عندما تصوّرنا أنّه يمكن لنا الحصول على الهدف منها.

هنا نجد النتيجة التي كانت حاضرة سابقاً في إطار تحليل السأم: الحجرة العثرة على طريق تحقيق الحبّ، والألم الناتج عنه، ما يعطي الحبّ بعداً إضافياً يضفي عليه ألوان السعادة. بهذا المعنى يكون «الحبّ المستحيل» هو الشكل الأرقى الذي يتّخذه في قلب الإنسان النابض بالحياة.

حتميّة البؤس

أولويّة الألم:

في إطار هذا التحليل نجد أنفسنا مضطرين إلى تغيير رؤيتنا العاديّة التي ننظر بها إلى الألم.

عادة ما ننظر إلى الألم وكأنّه آت إلينا من الخارج، أي أنّه قد فرض علينا من العالم الذي لا يتوقّف عن وضع العراقيل أمام رغباتنا.

وهذه الفكرة بالذات ما أراد «شوبنّهور» أن يتجاوزها تماماً، فالبؤس عنده لا يأتي إلينا من الخارج الذي نعيش فيه، بل «نحن الذين نحمل في ذواتنا الينبوع الثرَّ الذي لا ينضب لهذا البؤس».

وهذا الينبوع يترافق مع الرغبة التي لا تتوقّف عن الوجود، ولكنَّنا لا نريد أن نرى هذه الحقيقة، ذلك لأنَّنا نريد دوماً أن ندين العالم بدلاً عن أن ندين طبيعتنا في المسؤوليَّة عن الألم الذي نعيشه، والذي لا يكاد ينفصل عنا، ونحن نبحث عن أسباب خارجيَّة له، تماماً كالرجل الحرّ الذي يصنع لنفسه وثناً لكي لا يبقى بلا سيِّد! إنَّنا برفضنا رؤية الجذور الحقيقيَّة للألم نظلُّ بعيدين عن معرفة الدواء الشافي له.

ليس إثبات الأصل الداخليّ للبؤس من ابتكار «شوبنّهور». فهو فرضيَّة تمتدُّ بجذورها إلى الفلسفات القديمة، «فأبيقور» يدعونا إلى التمتُّع باللَّذة الخالصة، والمذهب الرواقي[1] يشير علينا بتغيير رغائبنا بدلاً من محاولاتنا تغيير نظام العالم، وبذلك نستطيع تحمُّل أعباءه باعتدال.

أمَّا فيما يتعلق بـ «شوبنّهور» فنجد «الجدَّة» في طرحه تكمن في فرضيَّته المدهشة التي طورَّها بالباب رقم «57» في كتابه:

إنَّ كميَّة الألم الذي نعانيه لا علاقة لها بأحداث الصدفة في حياتنا ولا بالقوى الخارجيَّة عنَّا، ولكنَّها تجد موقعها في أعماق ذواتنا:

ـ «لكلٍّ واحد منَّا حظُّه من الآلام، وذلك بطبيعته الجوهريَّة التي

---

(1) المذهب الرواقي.

تحدِّد له مقياس هذه الآلام. إنَّ ما يحدِّد كميَّة الشرِّ والخير في حياتنا لا يأتينا من الخارج، ولكن من داخل نفوسنا بالذات»[1].

هذه الفكرة التي تشكَّلت بحذر مشروط تسري في النص مؤكِّدة على حتميَّة الألم الذي لا مفرَّ منه، فكرة تظلُّ في مواجهة مجموعة من التوكيدات النقديَّة.

علينا فهم هذه الفرضيَّة على ضوء ما تقدَّم من أولويَّة الألم، حتَّى في حالة غيابها بوضوح في النص.

يرى الرأي العامُّ أنَّ صفات الفرد عبارة عن نتاج ثقافته، أو حصيلة لمجموعة الظروف الطارئة التي يمرُّ بها خلال مسيرة حياته، بهذا يكون الفرد كائناً صنعه المجتمع والظروف.

إنَّ «شوبنّهور» يرفض تماماً هذه الفكرة، حيث يرى أنَّ كلَّ ما تقدَّم من ثقافة وظروف لا تلعب سوى دوراً ثانويّاً في بنيان الفرد، لأنَّ «الإرادة بذاتها» هي ما تتجسَّد في هذا البنيان، بمعنى آخر، إنَّه يرى أنَّ ما نحن عليه ليس من فعل التجربة التي خضناها، ولا من تأثير المجتمع علينا، ولكنَّنا صناعة الإرادة المطلقة التي تجلَّت فينا.

بهذا يكون «شوبنّهور» قد فرَّق بين الصفات «التجريبيَّة ـ النقديَّة»، وبين الصفات «المُدْركة بالحواسِّ» وذلك بعد محاولات «كانت» المستمرَّة للتمييز بين هذين الشكلين للصفات.

في الحالة الأولى، تخضع تصرفاتي كفرد إلى ما كنت قد تلقَّيته في حياتي من تجربة ومعرفة خارجيَّة، في الحالة الثانية أكون حبيس طبيعتي الخالصة، والغريزيَّة، حيث «الإرادة بذاتها» تمثِّل ما أنا عليه من صفات.

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

إنَّ الغايات التي نسعى إليها في هذه الحالة هي غايات محدَّدة من قبل الإرادة التي تشكِّل ما نحن عليه، فالإنسان الطموح لا يمكن أن يهرب من هوس طموحه، مثلهُ مثَلَ الأنانيّ، والبخيل، اللذين يعيشان الأنانيَّة والبخل على الرغم منهما، في كلِّ الحالات هم جميعاً يخضعون لقدر واحد، كانت «الإرادة بذاتها» قد رسمته لهم، فاستجاب القدر مرغماً، وما «القدر» سوى مفردة لا قيمة لها أمام أمر الإرادة الذي لا يقبل النقاش.

إنَّ أولويَّة الألم هذه التي تتَّصف بها الإرادة، هي ما تحدِّد بمعزل عن التجربة كميَّة الألم في عمق وجودنا الإنسانيّ:

فالبخيل الذي لا يستطيع الانفلات من بخله يعاني هو الآخر العذاب الناتج عن هذا البخل من خوف على ماله.

والطَمُوح كذلك يعاني، ولكن بطريقة أخرى، إنَّه لا يكاد يرتاح وهو يتسلَّق درجات العناء الواحدة تلو الأخرى لكي يصل في النهاية إلى هدفه، ولكن سرعان ما يتلاشى بريق هذا الهدف بعد الحصول عليه.

هكذا يحمل كلُّ واحد منَّا، وذلك تبعاً لطبيعته الفرديَّة صليب عذابه، والطريقة التي يكابد بها هذا العذاب.

إذن هذا هو الفرق بين وجهتيْ النظر، بين الفلسفة القديمة التي ترى أنَّ ما يعانيه البشر من آلام هو ثمرة أعمالهم الشريرة، وبين أطروحة «شوبِّنهور» حول الألم النابع من أعماقنا الإنسانيَّة. نفهم منذ الآن أنَّ «شوبِّنهور» يتكلَّم عن الوجود كـ «مرحلة تعكِّر العدم بلا فائدة»، أو عن «الجنَّة الضائعة» في غياهب اللا وعي، نجد هنا التأكيد الأكثر حداثة في فلسفته التي تعطي الأهميَّة للعدم في نظرتها السوداء إلى ما هو كائن يسير بخطاه الأكيدة للعدم ذاته.

الدَّيْن:

في تأكيده على هيمنة العدم على الوجود، يقطع «شوبنّهور» آخر خيط علاقة له مع الفلسفة اليونانيَّة التقليديَّة.

بيد أنَّ تشاؤمه فيما يتعلَّق بعلم الكائن يتَّفق إراديَّاً مع الإرث الدينيِّ للمسيحيَّة المتمثِّل أولاً بالعهد القديم، والذي تشوَّه حسب رأيه بالتفاؤل الذي يطفح به «سفر التكوين»:

طالما أنَّ «الله» هو من خلق العالم، فالعالم هذا سيكون مثاليَّاً مهما كانت الظواهر الذي تبدو فيه.

ولكنَّ تفاؤل العهد القديم يرفض التشاؤم الذي يلطِّخ أوراق «العهد الجديد»، إذ لا يتكلَّم عن العالم إلاَّ وقد اتَّصف بكلِّ الشرور، حيث سيطرة الشياطين عليه واضحة للعيان. إنَّ الأبوَّة وقد فرضت على الديانة المسيحيَّة وعلى فلسفة «شوبنّهور» لا تتمثَّل فقط بالتأكيد على طبيعة الحياة والألم، بل تجد هويتها في تحديد الألم كغفران «للخطيئة الأولى».

في إطار المسيحيَّة، كلُّ ألم هو حالة من العقاب لهذه الخطيئة، فإذا كنت أتألَّم فهذا لكي أحصل على عقابي الذي فرضته على نفسي، وذلك للخطيئة التي ارتكبها الرجل الأول إذ أثقل كاهل البشرية بهذا الإرث الذي لا يغتفر من الشعور بالذنب.

سيكون من الغريب إذن أن نشهد إلحاديَّة «شوبنّهور» وقد أصبحت مسألة دَيْن:

ـ فإذا كانت الحياة ألم في عمقها، فهذا يعني بالنسبة له صفحاً عن خطيئة الوجود، وهنا أيضاً يكون الشعور بالذنب سابقاً لكلِّ

حدث يشير إليه، طالما أنَّه يحدِّد الجوهر الخالص للوجود، إذ أنَّها جرائمنا ما نحاول أن نكفِّر عنها، بل هو الحدث لولادتنا نفسها، وذلك من خلال الألم [سواء أكان عن طريق الولادة والمخاض، أو الوجود نفسه]، مما ينتهي دائماً بالحكم علينا بالإعدام.

كيف نفهم والحالة هذه، استمراريَّة موضوع الدَّيْن في البحث، طالما أنَّه لم يثبت لدينا صحته من خلال «وجود أعلى» نخرق وصاياه وتعاليمه؟

ثم هل نستطيع ـ منطقيّاً ـ تبيُّن صحَّة نتيجة ما بدحض دعائمها الأوليَّة؟

هذا هو معنى النقد الذي قام به نيتشه في الصفحة [357] بكتابه «المعرفة الجذلى»[1]، إذ يعترف أنَّ «شوبِّنهور» هو الأول بين مواطنيه الألمان الذي أعلن إلحاده، وهنا يكمن كمال الرجل الفكريِّ:

ـ «إنَّه الإلحاد اللاَّ مشروط، النزيه والمستقيم، والذي يتضمَّن في أطروحاته نصراً نهائيّاً صعب المنال على الوعي الأوربيِّ الذي ظلَّ يرزح عشرات القرون تحت وطأة التخلف الفكري»[2].

ولكنَّ مفهوم الإلحاد الذي صاغه «شوبِّنهور» وقطع العلاقة نهائيّاً مع فكرة الإيمان بالله يفشل في الخروج من إطار المفهوم المعياريِّ الموروث عن الديانة المسيحيَّة، كذلك يأتي الجواب الذي تقدَّم به على مسألة معنى الوجود بعد إنكاره وجود «الله» إنكاراً يدلُّ على فكر سابق لأوانه، فيه نزق الشباب، وتفنيد يغوص في رمال الفكر المسيحيِّ دون أن يستطيع الخروج نهائيّاً منه.

---

(1) نيتشه، المعرفة الجذلى. ترجمة وتلنغ ـ باريس 2000.
Neitzshe, Gai savoir, tra. Watling, paris 2000.

(2) المصدر نفسه.

وعلى الرغم من النقد «النتشويّ» له، فإنّ موضوع الدَّيْن لا يتطابق مع فهم «شوبنّهور»، إذ أننا، ـ وحسب شوبنّهور ـ نفسه لم نتلق الحياة من «كائن» عصيناه فيما بعد، بل أننّا حصلنا عليها من الجوهر الإيجابيّ لإرادة الحياة.

ولكن إذا كان الجوهر الكونيّ يحمل في ذاته ضرورة الشقاء، فهو بنفس الوقت يظلّ الأرض الخصبة للشرّ الأخلاقيّ، هنا نشهد الوحدة التي لا ينفصم عراها بين مفهوميْ «الجريمة والعقاب».

الشياطين:

لا يظهر الشرُّ بالنسبة للإنسان على شكل آلام ومعاناة يتحمّلها طيلة حياته فحسب، بل يقبع أيضاً في الألم الأخلاقيّ الذي يضغط على فكره، والتي تشكّل الأنانيَّة والظلم والشرور، أي العناصر الأوليَّة لحياته البائسة.

لقد رأينا في الفصل الثاني التناقض الذي يحرّك الإرادة، والحروب المستمرَّة بين البشر على اختلاف أنواعهم.. وكان السؤال المطروح هو هل البشريَّة هي المكان الأمثل للألم، وهل نستطيع القول ـ والحالة هذه ـ أنّها أيضاً، ساحة حرب لتناقضات الإرادة؟

إذا كان الألم يجد ينبوعه الأساسيّ في الرغائب، فإنّ كلّ الشرور تتأتّى من الإرادة الخاضعة لمبادئ الفردانيَّة في تطلّعها الذي لا ينتهي إلى ذاك الينبوع.

الأنانيَّة:

يبدأ «شوبنّهور» تحليله للشرّ الأخلاقيّ بـ«الأنانيَّة» وذلك نحو الصفحة [61] بكتابه «العالم كإرادة وتجلٍّ».

هذه الأولويَّة التي أعطاها فيلسوفنا للأنانيَّة تأتي من شموليَّة الأنانيَّة وعموميتها عند البشر، وهي التي تشكِّل عندهم كلِّ الأشكال الممكنة للشرِّ الأخلاقيِّ الذي نتعرف عليه ونصدفه في كلِّ مكان. إن غرابته تأتي تحديداً من التفاوت بين «اللا معنى الإيجابيِّ» الذي يعيشه الفرد ككائن لا دلالة له في الكون، و«المركزيَّة» التي يوليها لنفسه دونما انقطاع:

على الرغم من صغره، فإنَّ الفرد الذي يشعر بالضياع والتلاشي وسط عالم بلا نهاية يظلُّ يتشبث بموقعه الذي اختاره لنفسه كمركز للعالم، وهو بهذا يقدِّم لنا مشهداً هزليّاً، ويرسم صورة لتناقض مرير:

ـ «هذه العناية الفائقة بـ «الأنا» الذاتيَّة من جهة، واللامبالاة بنفس «الأنا» لدى عامة البشر[1]

أن نفهم ـ فلسفيّاً ـ الأنانيَّة يفترض بنا أن نوَّضح الأهميَّة التي يعطيها الفرد لنفسه على الرغم من صغره، وأن نضيء هذا الجانب المظلم في مسألة «الأنانيَّة» مما يدفعنا إلى أن نغوص في ميتافيزيقيا هذه المسألة.

نرى أولاً أنَّ الأنانيَّة تفترض وجود «مبدأ التعدديَّة» عند الأفراد، فلكي أفضِّل نفسي على الآخرين، عليَّ أن أفصل الآخرين عني، عن الحقيقة التي هي «أنا». مع هذا من وجهة نظر ميتافيزيقيَّة، لا يحصل هذا الفصل من تلقاء نفسه.

في الفصل الثاني من كتابه «العالم كإرادة وتجلٍّ» يصرُّ «شوبنهور» على الوحدة التامَّة بين جوهر العالم مع أجزاءه الظاهريَّة. هذا الجوهر

(1) أساس الأخلاق بيردو عام 1991.

Le fondoment de la morale. A. Burdedu 1991.

الموحَّد يقبع في الإرادة الكونيَّة، حيث القوى الطبيعية ليست سوى ظواهر تتفاوت درجاتها حسب مراتبيَّة منظمة، وآخر ما يظهر في هذه الظواهر هو الفكر الذي يبدو فيه العالم محكوماً بمفهوميْ المكان والزمان.

ولكن إذا كان التمييز بين [الأنا واللا أنا] يشكِّل الشروط الضرورية للأنانيَّة، فهو لا يلبي النشاط الكافي لذلك.

أنْ يكون الآخر متميِّزاً عني، فهذا لا يشرح في الواقع الأفضليَّة المطلقة التي أضفيها على ذاتي، ولا الاختلاف الذي أحيط نفسي به.

من أجل فهم هاتين الظاهرتين، علينا أن نتذكر أنَّ الإرادة بحدٍّ ذاتها لا تنقسم أبداً.

ـ فإذا كان لابدَّ من ظهور الإرادة من خلال الجماعة، فإنَّ هذه الجماعة لا تستطيع أن تسيطر على هذه الإرادة لأنَّها تعني بكلٍّ بساطة «إرادة بحدٍّ ذاتها»، فالأمر هنا لا يتعلَّق بظاهرة ما، بل بإرادة كامنة وراء كلِّ ظاهرة غير قابلة للانقسام:

ـ إذا اعتقدت أنني مركز العالم فهذا يعني أنَّ قلب العالم يجد تعبيره بي! إنَّ المكان والزمان هما ما يشكّلان «مبدأ الفردانيَّة» الذي من خلاله تطفو التعدديَّة النقديَّة للعالم على سطح الذكاء البشريْ. بهذا تفترض الأنانيَّة وجود هذه التعدديَّة التي لا يمكن لها أن تظهر بدورها سوى بمعزل عن الفرد.

على العكس من ذلك، فإنَّ العالم الخارجي الذي يقدِّم لي الآخر، يبدو على شكل ظاهرة تتعلق بي أيضاً، أو على الأقل يبدو وجودها أقلَّ حقيقة من وجودي بالذات، طالما هي تابعة لوعي أتملكه شخصياً: إنَّ كلَّ واحد منَّا يشكِّل أحد المعطيات المباشرة

للإرادة، بينما يظلُّ الآخرون بالنسبة لنا صورة ظاهرة فقط. هكذا تكون الأنانيَّة وعيّاً حبيساً لعالم الظواهر ومبادئ فردانيَّة لا تفهم قلب العالم.

ولكن إذا كان «الآخر» عندي ليس سوى ظاهرة ما، فهو بهذا المعنى يخضع لتغييرات الوعيِّ الذي أتمتع به، فأنا كذلك بالنسبة له أيضاً، ليس سوى ظاهرة ما، أخضع بدوري لتغييرات وعيِّه، وبالتالي فكلُّ واحد منَّا يدَّعي لنفسه موقع «المركزيَّة» في هذا العالم.

إنَّ المشهد الذي تقدِّمه البشريّة يدعو إلى الرثاء والسخرية معاً، فالبشر في صراع دائم مع أنفسهم للسيطرة على بعضهم بعضاً، مما يقودهم جميعاً إلى البؤس والعناء.

كلُّ شكل من أشكال الفائدة والمصلحة يجب أن تعود إلينا، وإلينا فقط:

ـ «ذكاؤنا يعكس لنا بلا انقطاع الأخطار التي لا تحصى، مما يبعث في قلوبنا القلق والخوف الدائمين في حياة مهدَّدة على الدوام».

لا يستطيع الأنانيُّ أن يفكر سوى بنفسه، وبراحته هو فقط، ولكنَّه بهذا يحكم على نفسه بالهمِّ والقلق، فهو محاط «بالظواهر الغريبة والمملَّة» وهو بعيد كل البعد عن تحقيق الهدف الحقيقيِّ الذي ظلَّ يسعى إليه طيلة حياته.

الأخلاق الرديئة:

إذا كانت الأنانيَّة، والظلم الذي يرافقها تعني الشرَّ الأخلاقيَّ، فإنَّ هذا الشرَّ يبلغ أوجه في «الخُلُق الرديء» الذي يطبع صفات البشر عامة.

لم يكن «شوبنهور» الفيلسوف الأوَّل الذي ناقش هذه المسألة، ولكنَّه هو الذي أشار إلى شموليَّتها وأهميَّتها القصوى:

إذا كانت الأنانيَّة تحيط بالكون وتطغى عليه، وإذا كان الظلم هو سيِّد الأحكام، فإنَّ الأخلاق السيئة تبدو أمامها حالة استثنائيَّة.

وإذا كانت الأنانية والظلم هما اللذان يشيران إلى جوهر الإرادة، فإنَّ فشل هذه الإرادة يبدو جليّاً في خُلُق البشر السيء الذي يفرض نفسه.

تجد الأخلاق السيئة جذورها لدى «شوبنهور» في عدم تلبية رغائب الفرد وتحقيقها، مما يدفعه إلى إنكار ورفض إرادة الآخرين.

ولكننا إذا أردنا قياس درجات الألم فسنجدها تتناسب طرداً مع شدَّة الرغبة وقوَّتها لدى الفرد، هكذا تكون الإرادة التي لم تتطور كفاية لدى البعض ضحيَّة معاناة عدم تحقيقها حيث تعاني الألم والمرارة في وجودها بالذات.

تتولد الرغبات دائماً من «الكبت»، فتتشكَّل بشكل عفوي على صورة «عدائيَّة» اتجاه العالم، وكأنَّ هذا العالم هو المسؤول عن عذاباتنا، إذ أنَّه «لم يلب رغباتنا المكبوتة تلك»، أي طبيعتنا التي تتحكَّم بنا.

في هذه الحالة، لسنا ـ بَعْدُ ـ ميَّالين إلى إلحاق الأذى بالآخرين، ولكنَّنا نكتفي برؤيتهم يتعذبون ويعيشون المآسي والشقاء، ونشقى بدورنا حين نراهم وقد حصلوا على بعض من «السعادة» و«النجاح»: تلك حالة تصطدم مع بؤسنا نحن، وتحقيقهم لرغباتهم يضاعف من عدم تلبيَّة رغباتنا مما يدفع بنا إلى الألم في أقصى درجاته، وإلى الشقاء الذي لا شفاء منه.

لا تبدو الأخلاق الرديئة إذاً نتيجة لعدم تحقيق الرغبات وكبتها، وللألم الناتج عن هذا الكبت فقط، بل هي نزوع إلى تهدئة غير مباشرة لألمنا نحو تعذيبنا للآخرين، ورؤيتهم وهم يعانون العذاب.

مع نقاشنا الأخلاق السَيئة، ندخل في علاقة جديدة مع «الآخر»: «لم نعد نكتفي برؤيته يتعذَّب، بل يتوجَّب علينا أن نكون نحن سبب هذا العقاب»!.

كلُّ شيء يجري كما لو أننا نتعزَّى من عجزنا بالحصول على السعادة برؤية الآخرين وهم يتألَّمون.

كان «نيرون» جالساً في شرفة قصره سعيداً وهو يرى «روما» وقد أشعل فيها الحريق لكي يطفي نار عذاباته .. ولكي يحصل على العزاء عن هذه العذابات.

نفهم الآن أنَّا لا نستطيع أن نقارن الأخلاق الرديئة بالظلم، إذ أنَّ الإنسان الذي يمارس الظلم يحاول أن يلغي إرادة الآخر وذلك لكي يرضي رغبته، بينما الفرد الذي يتصرَّف بالسوء اتجاه الآخر إنما يحاول أن يهدئ الألم الناتج عن عدم تحقيق رغباته.

لا يتكلم «شوبنهور» عن الخُلُق السيء كمحاولة للشفاء، ولكن للتخفيف من الألم فقط. إنَّ الإنسان السيء الخُلُق يتسلَّى بسوء خُلُقه، ولكنَّه لا يستطيع أن يخرج من دائرة الألم البتَّة. إنَّه يعاني، ويعاني، وكلُّ ذلك وهو يتمادى في العدوانيَّة وسوء النية والعذاب، وكلُّ إنسان سيء الخُلُق «ترتسم على وجهه علامات ألمه الخاص بالضرورة»!

نفهم إذن على ضوء تحليل «شوبنهور» عدم القدرة على فهم الإنسان السيئ الخُلُق، ونفهم أيضاً سبب الظلم الذي يقوم به فرد اتجاه الآخر.

لا يهدف «الظالم» أن نتعذب ونعاني الشَّقاء طالما أن نفي إرادتنا بالنسبة له ليس سوى وسيلة للوصول إلى غايته، فهو لا يبحث عن

عذابنا بل عن الغاية المنشودة التي يبحث عنها، بينما على العكس من ذلك، نجد أن «السيئ الذكر» بأخلاقه، يبحث عن إيذائنا وشقاءنا ليس كوسيلة لتحقيق هدف له، ولكن كغاية بحدٍّ ذاتها.

إنَّ الفرد الذي يمارس الظلم يريد «خيره» الخاصَّ به، بينما يبحث الفرد السيء الطباع عن إلحاق الضرر بالآخرين دون أن نفهم السبب، وعدم القدرة على فهم السبب هذا يعود إلى سلوكه اللا مبرر، فهو لا يقصد إرضاء رغبة مثلما يريد أن يخفف من الشعور بالألم عن عدم تحقيقها.

هكذا يحاول «شوبنهور» أن يجد علاقة ما بين الأخلاق السيئة و«روح الانتقام» لدى البشر، في الحالتين نجد أنَّ الشرَّ مقابل للشرِّ، ونجد أنَّ تسكين الألم باقتراف الشرِّ هو محاولة يائسة لمحو شرٍ كان قد وقع علينا ذات يوم.

في الحالتين هناك ألم مقابل ألم، والفرد الذي يظنُّ أنَّه «ينتقم» هو على عكس «السير» لا يفكر في المستقبل الذي يعطي فرصة التمتع برؤيَّة ألم الآخرين!

إنَّ السيء الذكر في قطيعة مع العالم الذي «لم يحفظ عهده وميثاقه» معه مما يعطيه كلَّ الشرعيَّة بفعل ما يريد من شرور!

هكذا تتجسد شخصيَّة «كلوسستر» في مسرحيَّة «ريتشارد الثالث» لشكسبير حيث يمنعه تشوُّهه الخَلْقي من تحقيق رغباته مما يدفعه إلى الدفاع عن سوء خُلُقِه إلى أبعد الحدود:

- «طالما أنني لا أستطيع أن أكون العاشق الذي يفتن النساء، فسأكون إذن الأثيم الفاسق، والمجرم العابث الذي أريده»[1].

هنا يتمثَّل بلا شك تناقض آخر للسيء الطباع الذي يرى على الدوام مبرراً لسوء خُلُقه. في آلامه وعذاباته التي يقذف بها وجوه الآخرين.

* * *

---

(1) مسرحية «ريتشارد الثالث» - شكسبير - الفصل الأول - المشهد الأول.
Richard III, Shakespear, actel, scene.

2 ـ استحالة التقدُّم

إنَّ التأكيد على «الشرّ المطلق» في الوجه المزدوج للبؤس والأخلاق السيئة، لا يكفي من أجل بناء فرضيَّة حول التشاؤم، فنحن إن لم نعش حلاوة الحاضر، فإننا نحلم دائماً بمستقبل نتذوق فيه هذه الحلاوة، أي الإيمان بوجود تقدُّم يمكن لنا من خلاله رؤية آفاق المستقبل ونحن نمسح عن أعيننا دموع الماضي.

تشكِّل فكرة التقدم في فلسفة القرن التاسع عشر نقطة مشتركة مع فلسفة عصر التنوير، وهنا يتفرد «شوبنّهور» برفضه كلَّ تقدُّم ممكن للتاريخ.

لا أحد مثله يصرُّ على استحالة التقدُّم، وعلى الصفات الثانوية للتاريخ في مرحلة كانت تشهد انتصاراً لفكرة التقدُّم هذه:

ـ «إنَّ التقدُّم هو حلم القرن التاسع عشر كما هو حال القيامة والبعث في القرن الخامس الميلادي ـ إنَّ لكل عصر تقدُّمه»[1].

هذا الرفض لا يستند على وجود الشرّ الدائم فقط، بل تمتدُّ جذوره بعمق في مفهوم «شوبنّهور» للزمن.

نحن نعلم أنَّ هذا المفهوم يجد بذوره الأولى عند «كانت» في كتابه «نقد العقل الخالص»، وأنَّ كلا الفيلسوفين يمنحان الزمن مقام «المثاليَّة».

---

(1) مداخلات. صفحة 43.

Entretiens, p43.

ولكن مفهوماهما حول التاريخ يختلف تماماً. هنا أيضاً نرى «شوبنْهور» يكمل ما بدأه «كانت»، ولكنَّه سرعان ما ينقلب ضده، ويتنكَّر له!

لا جديد تحت الشمس:

حين طوَّر «كانت» مفهومه حول التاريخ في كتابه «تصوُّر تاريخ كوني من وجهة نظر عالميَّة» كان يرى أنَّ التاريخ هو مسيرة طويلة يحقق الإنسان من خلالها طبيعته في استخدامه الأخلاقيِّ للوعي، بمعان أخرى، يظل التاريخ تتابعاً لا نهائياً للأجيال يصل إلى الجوهر الأخلاقيِّ للبشريَّة.

وكوارث لمفهوم «كانت» حول الزمن، يرفض «شوبنْهور» فكرة التقدُّم هذه، وقد يبدو هنا أكثر منطقيَّة من «كانت» لأنَّ فكرة التقدم لديه تفترض بالضرورة الزمن كمبدأ للتتابع، وهو بهذا يقرُّ بتفوق المستقبل على الماضي ووجود قمَّة نهائيَّة يسعى إليها التطوُّر من خلال الزمن.

هكذا تبدو استحالة التقدُّم نتيجة مباشرة لمثاليَّة الزمن:

إذا كان الزمن ليس سوى بنيَّة سابقة للظواهر، فهو لا يستطيع أن يقدِّم للإنسان أيَّ معنى أخلاقي. إنَّ كلَّ فلسفة للتاريخ محكوم عليها بالسطحيَّة، وهي سجينة ظواهر العالم لأنَّها لا تأخذ من جوهره «بذاته» سوى القليل، وهي بهذا تخون الاتجاه الذي رسمته الفلسفة لنفسها، وهو العبور إلى الضفَّة الأخرى لفهم الظواهر وتجاوزها إلى إدراك «العالم بذاته»:

ـ «إنَّ شرح الفلسفة لجوهر العالم بالاستناد إلى النهج التاريخيِّ

يظلُّ برأينا على النقيض من دورها الحقيقيِّ الذي يتركَّز في فهم الجوهر الكونيِّ للعالِم «بذاته»، حيث يستدلُّ الفرد على المكان الذي يبحث عنه»[1]. بلى، إنَّ جوهر العالم يمكن له أن ينسجم مع منطق العصور المتتاليَّة، فقد رأينا أنَّ هذا الجوهر ليس سوى تأكيد الإرادة اللانهائيِّ لنفسها، فهي لا تبدأ ولا تنتهي، وإذا ما خضعت إلى منطق ما، فهو منطق «دائرة العودة الخالدة» عبر القرون وتوالي الكواكب، بل حتَّى في الدورة الشهريَّة، خاصيَّة النساء! بيد أنَّه قد يبدو لنا في عمق هذه الدائرة الكونيَّة الحياة البشريَّة وهي ترسم خطَّاً غامضاً مستقيماً[2].

إنَّ صورة ساعة الحائط تمثِّل لدى «شوبِّنهور» مشهد الوجود البشري:

ـ «هؤلاء البشر كما هم، مثل ساعة الحائط التي تعمل بلا توقف، وبلا سبب مفهوم أيضا»

إنَّ منطق «العودة الخالدة» هو ما يضفي على الوجود البشريِّ عند «شوبِّنهور» تراجيديا ـ كوميديَّة. هذا الوجود في تفصيلاته يدعو إلى السخرية والضحك، فالرغبات التي لا تنتهي، والهموم التي تتكدَّس في زوايا القلوب، وخيبة الآمال في المستقبل، هي ما يطبع الحياة البشريَّة بلون باهت كئيب.

إنَّ الضحك هنا، كما هو لدى «برغسون» ناتج عن «مشهد مموَّه عند الأحياء»، لأنَّه إذا كانت «العودة الخالدة» هي ما ترمز إلى الكوميديا، فإنَّ الألم والعذابات التي تحيط بالبشر هي ما تدفعنا إلى «الضحك المرّ» ونحن نلمس بغموض عبثيَّة وجودنا .. ويا لغرابة هذا الوجود!

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

(2) دائماً يكون رمز الطبيعة الحقيقي هو الدائرة، لأنها موضوع العودة الخالدة.

تجد فكرة «العودة الخالدة» معناها النهائيَّ في مفهوم «شوبِنّهور» حول التاريخ، وذلك في ملحق الكتاب الثالث لـ «العالم كإرادة وتجلٍ».

بعد أن فرغ من فرضيَّته التي تؤكِّد على أنَّ التاريخ لا يمكن له ولا بشكل من الأشكال أن يرقى إلى درجة العلم، يضع نظريَّته حول التاريخ.

إنَّ النظريَّة الخاطئة التي جاء بها «هيجل» أو «كانت» «هي ما تحاول أن ترقى بالغايات الإنسانيَّة إلى مستوى الغايات الخالدة والمطلقة، وأن تضعنا بطريقة اصطناعيَّة وخياليَّة على عتبة غاياتنا تلك.

ولكنَّ هذه الفكرة تظلُّ بالنسبة لـ «شوبِنّهور» شكلاً من أشكال الواقعيَّة المبسَّطة والتفاؤل السطحيِّ، فهي شكل للواقعيَّة المبسَّطة لأنَّها ـ كسجينة للظواهر الزمنيَّة للعالم ـ تتصوَّر أنَّها تستطيع أن تتولَّد مجدداً، وتصبح شيئاً ما في هذا العالم، وهي كتفاؤل سطحيٌّ لأنَّ بناءها التاريخيِّ يقود إلى حالة من الرفاهيَّة والتقدُّم.

ولكنَّ الفلسفة الحقيقيَّة للتاريخ هي التي ترى وراء جميع هذه التغيُّرات اللانهائيَّة، ووسط هذا العماء والفوضى أنَّنا أمام أنفسنا لم نتغيَّر، بل نحن كما نحن دائماً بأحلامنا وآلامنا، نعاني مرارة الخيبة، ولا نملُّ أحلامنا وهي تتسرب من بين أيدينا دون أن نستطيع فعل شيء.

إنَّنا حين نستدلُّ على «العودة الخالدة» مع ما يرافقها من تغييرات للظواهر نكتشف أنَّ التاريخ عبارة عن كذبة، كذبة في شكله، ومادَّته الأولى أيضاً:

ـ كذبة في شكله لأنَّ بناءه الـزمنيَّ يعـود إلى الظـواهر ولـيس إلى «ذات العالم» الذي جاء منه.

وكذبة في مادَّته الأولى لأنَّه يروي لنا أخباراً متناقضة في كلٍّ مـرة يتكلَّم فيها عن الأفراد والحوادث:

ــ «إنَّــه تكــرار لــنفس الــدراما مــع اخــتلاف في الشخـصيَّات والألبسة»[1]

وإذا ما أخذنا الأخلاق في «سِفْر الجامعة» في «الكتاب المقـدَّس» فإنَّنا سنرى أنَّ «شوبِنّهور» ظلَّ يؤكِّد حتى النهاية على أنَّه رغـم التقـدُّم الذي أحدثه العلم والتقنية، فإنَّه «لا جديد تحـت الـشمس»، وأنَّ مـن قرأ «هيرودوت» سيفهم التاريخ جيداً، مع كلٍّ ما يتطلَّبه هذا الفهم مـن فلسفة تشرح التاريخ للبشر.

التاريخ والأحداث المختلفة:

إنَّ مفهوم التاريخ هذا يشرح العلاقة بـين «شـوبِنّهور» والحـوادث الجارية في عصره. لقـد كـان «شـوبِنّهور» يقـرأ الـصحف والمجـلاَّت الصادرة، ولكنَّ اهتمامه كثيراً مـا كـان ينـصبُّ أكثـر علـى الحـوادث الصغيرة المختلفة من اهتمامه بالأحداث السياسيَّة لعصره، وإننا لنجـد ذلك واضحاً في كتابه[2]

ففـي الفـصل الـذي يتعلَّـق بالانتحـار يعطـي مـثلاً الـدكتور «لانكار» الذي تكلَّمت عنه كلُّ الجرائد، وروت كيف أنَّه مات مـن الجـوع في مدينـة «دوفـر» في شــهر «كـانون الثـاني» بعـد أن قـرر

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍ.

(2) العالم كإرادة وتجلٍ.

بإرادته هذا الشكل من الانتحار! وفي مقالة أخرى لمراسل في مدينة «نيرنبيرج» بتاريخ 29 تموز عام 1813 التي كشف فيها عن وجود جثّة متفسخة في كوخ يقع في غابة كثيفة لرجل كان قد مات منذ أكثر من شهر.

وفي الفصل الذي كرّسه لدراسة الأنواع، يستشهد بقصة الأب الذي انتحر في مقاطعة «لو» وذلك لكي «ينقذ» ابنه البكر من الخدمة الإلزاميَّة بإعالة أمّه «الأرملة»!

ولكن إذا كانت هذه القصص الكثيرة والمتنوعة قد استحوذت على تفكير الفيلسوف، فإنَّه لم يكن ليعير الأحداث الهامَّة والخطيرة في زمنه أيَّ اهتمام، ولم ينتبه إلى التغيُّرات السياسيَّة والاجتماعيَّة الكبرى التي غيَّرت وجه العصر، بما في ذلك «الثورة الفرنسيَّة» بكلِّ ما جاءت به من أحداث شغلت أكثر الكتَّاب الذين رأوا فيها بحق بداية تاريخ جديد للبشريَّة.

إنَّ الثورات ـ بالنسبة «لشوبنهور» ـ لم تفعل شيئاً سوى أنَّها غيَّرت أسماء الشوارع والأحياء، دون أن تبدِّل مصائر البشر.

هنا لا يهمُّنا كثيراً إن كان على حق أو خطأ في نظرته هذه، بقدر ما يهمُّنا أن نحكمَ على العلاقة التي كانت تربطه بالحوادث في زمنه وفهم هذه العلاقة على ضوء ما جاء في فلسفته التي قادته إلى إعادة تصنيف فرضيَّاته الجادَّة والباطلة على السواء.

إنَّنا نصنِّف بشكل طبيعي الفرضيَّات الجادَّة في قضايا الوطن والشعب، والبشريَّة جمعاء أيضاً، بينما نحكم على الأشياء بالتفاهة والبطلان حين تتعلَّق بفرد منعزل ووحيد، حتى حين يكون في حالة دراماتيكيَّة «نأسف لها».

ينصبُّ اهتمام «شوبنهور» على المعاني الخالدة، لا على ما هو عابر ومؤقت. فالجادُّ بالنسبة له هو ما يوجد في جميع الظواهر، حتى الهامشيَّة منها، أمَّا الأشياء العرضيَّة والزائلة، فهي تتواجد في أماكن الصخب والخلافات بين البشر على ما «يدَّعون» أنَّها تدفع بالحياة قدماً نحو التقدُّم والازدهار.

هكذا تجد مفاهيمه طريقها إلى فهم «الدولة» أيضاً:

- بعيداً عن غاية الدولة في تحقيق تقدُّم البشريَّة في التاريخ، فهي تهدف إلى وجود تعايش ممكن للبشر وذلك بتهديدهم بالعقاب في حالة تجاوز الفرد لحدوده المرسومة له.

في تاريخ لا جديد فيه، تجد الدولة نفسها مضطرَّة إلى معالجة العنف، وذلك للحفاظ على حقوق الشعب الذي تحكمه، والفيلسوف الحقُّ هو الذي ينأى بنفسه عن أيٍّ اتجاه سياسي.

صحيح أنَّ الفيلسوف يستطيع تبيان أصل الدولة ولكنَّه غير قادر فعلاً على قيادتها لاستكمال دورها، أو توضيح هذا الدور لها.

إنَّه يتمنَّى عليها أن تسير وفق مثاليَّة عليا للعدالة، مما يخفِّف من غلواء البشر في نزوعهم نحو الشرِّ والعنف.

ولكنَّ «شوبنهور» يعتقد في نهاية الأمر أنَّه لا الثوريُّ، ولا الإصلاحيُّ يسمح لنفسه أن يقع في وهم تقدُّم ممكن للبشريَّة يكون هو نفسه من تصوُّره. إنَّ الفيلسوف ههنا يبدو رجعيَّاً، إن جاز التعبير..!

* * *

3 ـ العدالة الكونية

يبدو أنَّه لا يمكن نزع الظلم من قلوب البشر ، لذا نلجأ إلى «الدولة» وعدالتها التي تقضي بمعاقبة المسيء كي لا يعود إلى الإساءة.

ولكنَّ عدالة الدولة هذه لا تروي عطشنا بإنصافنا دائماً. ومهما كانت المؤسسة القضائيَّة مثاليَّة في تركيبها، فإنَّ العدل عند البشر يظلُّ متردداً، ومذبذباً، وخاضعاً لكثير من العوامل التي تتحكَّم بصيرورته، مما يدعونا إلى البحث عن نظام في العالم يُعاقب به الشرُّ بالشرِّ، ويُجزى صاحب عمل الخير بما يستحقه من ثواب.

ولكن يبدو أنَّ هذه العدالة الكونيَّة التي نبحث عنها ونريد تحقيقها لم توجد بعد في حياتنا الواقعيَّة، فالشرير غالباً ما يعيش حياة الدعة والرفاهيَّة، دون أن يدفع ثمناً لشروره التي يقترفها، بينما نجد أنَّ المُضْطَهد المسكين يجرُّ خطاه في حياة ملؤها الشقاء والألم دون أن يتذوَّق طعم العدالة الذي يشتهيها طيلة حياته البائسة.

هذه الحالة المزرية للعدالة هي ما قادت البشر إلى البحث عن «كائن» يوجد ما وراء العالم، وحده الذي يستطيع تحقيق العدالة لهم:

ـ «إن لم نحصل على العدالة في هذه الحياة الدنيا، فإنَّنا بالتأكيد سنجدها بانتظارنا هناك، حيث يعاقب الشرير بشرِّه، ويكافئ صاحب الخير على ما زرعته يداه من أفعال الخير».

هذه العدالة الإلهيَّة سوف تصبح عند «كانت» مُسَلَّمة لا تحتاج إلى برهان، تجد مكانها فيما يسميه «الوعي العملي».

ذلك لأنَّ الوعي في عمله ليس فقط ينبوعاً للمبادئ الخلقيَّة، بل هو ما يفرض أيضاً اتفاقاً بين الفضيلة والسعادة، وهذا الشرط الذي يضعه الوعي هو الذي يقوده إلى الإيماني العقلاني بوجود «الله»، الكائن الذي يتمتع بالقوة المطلقة، والقادر على فرض العدالة.

ولكن «شوبنّهور» يُفَنِّد فكرة بناء العدالة الكونيَّة على أسس لاهوتيَّة، وذلك من خلال أبيات شعريَّة لـ «إيريبيد» يقول فيها:

- «أتعتقدون حقاً أنَّ أفعال الشرِّ تصعد إلى السماء حيث الآلهة، محمولة على الأجنحة فيقرؤها «جوبيتر» على لوح الأعمال البشريَّة، فيقيم العدالة بين الموتى؟!

ولكنَّ السماء نفسها لا تكفي لإحصاء شرور الإنسان وعدِّها، والآلهة نفسها لا تستطيع القراءة، ولا توزيع المكافآت والعقاب. هيَّا اذهبوا .. إنَّ العدالة ههنا، قريبة منكم، فقط عليكم أن تفتحوا عيونكم جيداً..»!![1].

هناك دلالة واضحة في البيت الأخير:

- «إنَّ العدالة ههنا - قريبة منَّا» ! إنَّه يكشف لنا وجودها بالقرب منَّا، فقط علينا أن نبحث عنها، بمعنى آخر، ليس العالم هو ما يفتقد العدالة هذه، ولكنَّنا نحن - كبشر - لا نستطيع رؤيتها والتعرُّف عليها.

من أجل فهم هذا الطرح، علينا أن ننطلق من التمييز بين «الظاهرة» و«الشيء بذاته».

نحن لا ندرك العالم إلاَّ من خلال الظواهر، وذلك بمقتضى مبدأ الفردانية الذي يقدِّمها لنا مجزَّأة، لا حصر لها..

---

(1) إيريبيد - الأسيرة - صفحة 442.
Euripide, Mélamppe ou la captive, p. 442.

من هنا نعتبر الفرح حقيقة واقعيَّة، وكذلك حالة الألم والعـذابات التي نعيشها.

إننَّا نرى في إنسان ما جلاَّداً يمثِّل الشرَّ، وفي الآخر ضحيَّة يـدعو إلى الشفقة، نحن نضع إذن الشرَّ في مكان ، والخير في مكـان آخـر. بهذا يبدو العالم لنا وقد انقسم إلى قسمين:

الأوَّل الذي يفرض الألم والشقاء، والثـاني هـو مـا يتحمَّـل هـذا الألم والشقاء.

ولكن من أجل فهم العدالة الكونيَّة علينا أن نخرق مبـدأ الفردانيـة ذاك، وأن ندرك الوحدة القائمـة في «العـالم بذاتـه» مـن خـلال كثـرة الظواهر وتعددها:

ـ «من يريد أن يفهم الحقيقة، فإنَّه سرعان ما يدرك أنَّ الفرق بـين الإنسان الذي يرتكب فعل الشرِّ، والآخر الذي يقع عليه هـذا الفعـل، إنما هو فرق ظاهري فقط، إذ أنَّه لا يلمـس حقيقـة «العـالم بذاتـه» أي الإرادة الماثلة في جوهر الاثنين معاً.

عند الأول، وهـو الـذي يقـوم بالعـدوان وعمـل الـشرِّ، تبحـث الإرادة عن تحقيق ذاتها في القيام بهذا العمل. أمَّا لدى مـن يقـع عليـه الشرُّ، فالإرادة هنـا تـسبب ألمـاً مبرِّحـاً وتغـرز أسـنانها بلحمهـا هـي بالذات. إنَّ الضحيَّة والجلاد ليسا سوى «واحد» في حقيقة الأمر.

حين نتجاوز مبدأ الفرديَّة الذي يقدِّم لنـا العـالم بـصورة مجـزأة، وندرك الوحدة الأصيلة «للعالم بذاتـه»، نفهـم ـ في هـذه الحالـة ـ أنَّ الإرادة التي تسبب الألم والعدوان هي نفسها التي يقع عليها الشرّ!

إنَّ ما يضمن العدالة الكونيَّة هو وجود الإنهـاك الـذاتي لـلإرادة، وأن تقوم هي بمعاقبة نفسها.

وطالما أنَّها في جوهرها الضحيَّة والجلاد معاً، فلا وجود فعلي للشرِّ بينهما، طالما أنَّ كليهما يحمل في قلبه آلام العالم:

ـ «يخطئ من يعتقد أنَّه يقوم بدور الضحيَّة أو الجلاد، فلو فتحا قلبيهما سيجدان أنَّهما قد امتلآ بالعذاب والألم، الأول حين يمارس التعذيب، والثاني حين يقع عليه سوط العذاب»[1].

وحين يلغي مبدأ العدالة السماويَّة أيضاً، فإنَّ «شوبنّهور» يؤكِّد على أنَّ «عدالة الكون هي الكون نفسه»، فإذا طلبت العدالة الكونيَّة تجاوز الطريقة التي يظهر لنا الإدراك العالم، فإنَّ هذا التجاوز غير مفهوم بالنسبة للإنسان العاديِّ، لأنَّه يصرُّ على أن يُقدِّمَ الخاطئ إلى العدالة كي يلقى جزاءه، ولكنَّه بهذا يطلب من «ميدان الظاهرة» ما هو ضمن انتفاض «العالم بذاته» فلا يستطيع سوى أن يشعر بخيبة الأمل.

على العكس تماماً، يدرك الفرد الذي تمرَّد على مبدأ الفرديَّة أنَّ المعتدي والمُعتَدى عليه يشكِّلان «واحداً» فقط. بهذا يتوقف منذ الآن عن المطالبة بإحلال العقاب.

* * *

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

الفصل الخامس

طرق الخلاص

لا منـاص مـن الـشرّ إذن في حياتنـا، والألم الأخلاقـيُّ يظـلُّ ضرورياً، ولا يمكن الاستغناء عنه.

ولكن على الرغم من هذه الثنائيَّة [الشرُّ والألم الأخلاقـيُّ]، فـإنَّ «شوبِّنهور» يطرح إمكانيَّة التحرر منها، ذلك لأنَّه إذا كان الإنسان يمثِّل التعبير الأفضل لتناقضات الإرادة، فهو أيضاً المخلوق الذي من خلاله تجد المعرفة طريقها إلى العالم.

ولأنَّه الكائن الوحيد الذي يستطيع سبر أغوار سرِّ هذا العالم فهـو يمتلك القدرة على التحرر منه: إنَّه يجسِّد «وعي الإرادة بـذاتها»، فهـو إذن يجد نفسه أمام خلاصه الذي يتمثَّل له على أشكال ثلاثة:

ـ الرحمة كوسيلة خلاص من الألم الأخلاقيِّ، والرغبـة الجماليَّـة كصورة للحريَّة المؤقَّتة من قيد الحياة، وأخيراً التقشُّف والزهد اللـذان يعكسان ذبول الإرادة وتلفها نهائيَّاً لدى الفرد.

* * *

1ـ تجاوز الشرّ

إذا كانت الأنانيَّة برأي «شوبنّهور» تحيط بالكون كلَّه، فإنَّ الخير الأخلاقيَّ لم يغب أيضاً عن ساحة الحياة.

صحيح أننَّا نجده بشكل استثنائي في هذه الساحة، ولكنَّه يظلُّ حقيقة لا نستطيع إلاَّ أن نقرَّها ونعترف بوجودها.

إنَّ الفيلسوف لا يصفها، ولكنَّه يعيد إلى الأذهان إمكانيَّة اعتبارها طرفاً في معادلة حياة يسيطر الشرُّ فيها على أغلب نواحيها، هذه الإمكانيَّة تظلُّ لغزاً محيِّراً في هذا العالم!.

موضوع الفلسفة الأخلاقيَّة:

عادة ما نطرح الفلسفة الأخلاقيَّة كمشروع ثقافي نقدِّمه للبشر لحثِّهم على الفضيلة:

بالنسبة للفيلسوف الذي يحاول أن يحدِّد لهم الوصايا الأخلاقيَّة، ويبرهن عقلانيَّاً على ضرورة هذه الوصايا.

إنَّ تصحيح سلوك البشر والعودة بهم إلى الطريق السويِّ هو من عمل «الأخلاقيين» الذين ندبوا أنفسهم من أجل هذه «المهمَّة النبيلة».

ولكنَّ هذه المهمة النبيلة للفلسفة الأخلاقيَّة بالضبط ما يرفضها «شوبنّهور»، الذي لم يدَّع أبداً أنَّه يريد أن يقود البشر إلى ممارسة الفضائل، كما أنَّه لم يدَّع كذلك أنَّه يأمل أن يعلِّم الناس الفرق بين الخير والشر، إنَّ الفلسفة الأخلاقيَّة عنده لا تستجيب لواجب أو لأمر

يدعوها إلى إنتاج الفضائل على اختلاف أنواعها[1]، بل على العكس من ذلك، يؤكِّد عجز هذه الفلسفة على كلٍّ فعل أخلاقي:

- «إننا حقاً مجانين إذا اعتمدنا على نظامنا الأخلاقيٍّ من أجل صنع بشر نبلاء، يتمتَّعون بالفضيلة، ولا أقل جنوناً إذا ما اعتمدنا أيضاً على «الجماليَّة في الفنٍّ» حين نبدع الشعر، والنحت، والموسيقى[2]».

يرتبط رفض «شوبِّنهور» للأخلاقيَّات بنظريته حول الإرادة، إنَّ مشروعاً ثقافيَّاً يتعلَّق بالأخلاقي يفترض بادئ ذي بدء فكرة محدَّدة حول العلاقة بين الإدراك والإرادة؛ وحسب هذه الفكرة، سيواجه الإدراك مجموعة من البواعث التي تحرِّكه، وسيحدد للإرادة أن تختار أحد هذه البواعث.

تقوده الثقافة الأخلاقيَّة إلى القيام بالأعمال الحسنة، بطريقة تتَّبع فيها الإرادة سلوك الفرد نحو الخير الذي يؤمن به.

ولكننا نعلم تماماً أنَّ العلاقة بين الإدراك والإرادة مختلفة تماماً عند «شوبِّنهور»:

ليست الإرادة هي التي تخدم غايات الإدراك وأهدافه، بل إنَّ الإدراك نفسه في خدمة الغايات البدائيَّة للإرادة، لأنَّنا نحن في نهاية الأمر إرادة بذاتها، وأنَّ الإدراك يتدخَّل بشكل ثانوي من أجل تحقيق أهدافها!.

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

(2)Essai sur le libre arbitre. P 95.

محاولة لفهم حرية الاختيار صفحة 95.

كيف تستطيع الإرادة إذن أن تحصل على غاياتها؟

إنَّها تحصل عليها من خلال الطباع الفطريَّة لدى كلِّ إنسان، فتاريخ الفرد، والنوع أيضاً، محكوم عليه بالعودة السرمديَّة... والأناني لا يمكن له ولا بحال من الأحوال أن يتَّصف بالكرم، وكذا الكريم لا يستطيع أن يمنع يده من العطاء، في الحالتين هناك حكم سابق باسم الطبيعة الفطريَّة للبشر، تتحكَّم حتى النهاية بمصائرهم، مهما حاولوا الخروج على هذا الحكم.

من هنا نفهم عبثيَّة تصحيح سلوك إنسان وعيوبه عن طريق الفلسفة الأخلاقيَّة الآنفة الذكر، إنَّ ذكاء «سينيك» الفيلسوف، لم يسعفه بتغيير إرادة «نيرون»، لأنَّه لا أحد يستطيع تغيير إرادته، وأنَّ كلَّ واحد منَّا يجد نفسه مغلولاً إلى هذه السلسلة التي لا فكاك منها، ألا وهي إرادته هو بالذات.

صحيح أنَّ «شوبنهور» يقرُّ بتأثير ممكنٍ للمعرفة على السلوك، فبفضل معرفتي أزيد من الأسباب التي تؤثِّر على إرادتي، فالإنسان الطموح يدرك أنَّ «الكرم المدروس» يزيد من حظِّه في الوصول إلى غاياته، وذلك عن طرق كسب السمعة الحسنة...

ولكنَّه لا توجد ثقافة أخلاقيَّة يمكن لها أن تغيِّر غايات الفرد نفسها، والتي هي انعكاس خفيٌّ لإرادته، بهذا الفعل، «حتى وهو يتلقَّى أفكاراً جديدة، فهي ستظلُّ في خدمة أهدافه»، وإذا ما تغيَّرت الوسائل التي تتبدَّى فيها الإرادة فإنَّ الإرادة بالذات لا تتغيَّر أبداً.

ولكن ما الذي يتبقَّى للفلسفة الأخلاقيَّة إن لم تكن مُلْزِمة، يخضع لها البشر في سلوكهم؟

إنَّ عملها إذن وصفي لا طائل منه:

ـ أما بالنسبة لي فأنني أرى أنَّ «الأخلاقـيَّ» مثلـه مثـل الفيلـسوف بشكل عام، عليـه أن يكتفـي بالـشرح وإنـارة معطيـات التجربـة، وأن يأخذ ما هو موجود في الواقع فيعيده مفهوماً واضـحاً، لـذا فهـو يجـد نفسه أمام كميَّة كبيرة من العمل المضني، أكثر من العمل الذي أنجـزه عبر القرون المنصرمة[1].

يعكس الفصل الأخير بوضوح الحكم الذي تقدَّم بـه «شـوبِّنهور» حول الفلسفات الأخلاقيَّة، ومؤسسيها:

ـ «هذه الفلسفات تظلُّ عاجزة غير مفهومة، وهي لا تتوقَّـف عـن المحاولة لوضع أسس الأخلاق الحقيقيَّة، بمعنى آخر إنَّهـا فـشلت في تعليل وجود الشرِّ في عالم يتحكَّم به البؤس والأنانية[2]».

هكذا انكبَّ «شوبِّنهور» بجهد لا يلين على شرح هذه الفكـرة في كتابه «أصل الأخلاق» الذي نشر عام [1841]، والـذي يتـضمَّن مقالـة بعنوان «المشكلتان الأساسيتان للجماليَّة» أجاب بها على سؤال طرحته «الجمعية الملكيَّة للعلوم» في «الدانمارك»، وذلـك في مـسابقة قامـت بها في الفلسفة لم يحصل بها «شوبِّنهور» علـى الجـائزة، علـى الـرغم من أنَّه الوحيد الذي تقدَّم إليها، وكان تبرير الجمعية هو الآتي:

ـ «علينا ألاَّ نسكت، لقد ناقش الكاتب مجموعـة مـن الفلـسفات المعاصرة وذلك بأسلوب غير لائق، مخالفاً للآداب والسلوك»!

كان «كانت» أحد هؤلاء الفلاسفة الـذين ناقـشهم «شـوبِّنهور» في

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

(2) نفس المصدر.

مقالته المشؤومة تلك، والتي رفضت بشكل قاطع الفلسفة الأخلاقيَّة عند «كانت» في كتابيه:

«الأصل الميتافيزيقي للعادات» و«نقد الوعي العملي».

لقد كان رفضاً قاطعاً، يتضمَّن تناقضاً صريحاً مع الفلسفة الأخلاقيَّة: فإذا كانت «الفلسفة الكانتيَّة» قد فشلت في إدراك أصل الأخلاق، فهي تتضمَّن لدى «شوبِنهور» سببين للقطيعة معها وهما فكرة «السعادة»، و«اللاهوتيَّة الأخلاقيَّة».

نقد شوبِنهور لـ «الوعي العملي»

تأثير «كانت»:

يعترف «شوبِنهور» بفضل الفلسفة الكانتيَّة، على مجمل الفلسفة الأخلاقيَّة بأنَّها أسقطت فكرة السعادة التي تربطها بـ: «الخير الأعلى»، والتي تجعل من هذه السعادة الهدف النهائيَّ لكلٍّ فعل ورغبة لدى الفرد، في إطار هذه الفلسفة نفهم أنَّ ممارسة الفضيلة يجب أن تتمَّ فقط للحصول على هذه السعادة المنشودة.

تجد هذه الفلسفة جذورها تمتدُّ إلى العصور القديمة في «اليونان»، في المدرستين: «الأبيقوريَّة» و«الرواقيَّة».

فإذا كان «الأبيقوريُّ» يبتعد عن فعل الشرور فلأنَّه لا يريد أن يشعر بآلام العقاب، أو الندم على أفعاله، إذن هو يبحث عن السعادة من خلال ممارسته للفضيلة، كمبدأ أساسي للحفاظ على هذه السعادة.

أما الرواقيُّون، فهم يمارسون الفضيلة كصفة ملازمة تماماً للسعادة.

ـ «تكمن السعادة الحقيقيَّة لدى الإنسان في وعيه الأخلاقيِّ الذي يشكِّل الحكمة الحقيقيَّة».

لم يعد البحث عن السعادة عند الرواقيين ـ كما لدى الأبيقوريين ـ عبارة عن قاعدة وإرشاد للفضيلة، ولكنه أصبح وعياً لها يتضمَّن الشعور بالسعادة.

بهذا يلتقي الأبيقوريُّ مع الرواقيِّ في الموقف الفكري من خلال الربط بين الخير والسعادة، وهو ما أثار حفيظة «كانت»:

ـ «نأسف لهذا الموقف الذي يتَّخذه البعض حين يجهدون أنفسهم بربط الفضيلة بالسعادة[1]».

إنَّ الفصل بين هذين المفهومين يقع في قلب فلسفة «كانت»، فالإرادة عنده لا يمكن أن توصف بالطيِّبة إلاَّ إذا كانت بلا هدف معيَّن من أجل سعادة الفرد الشخصيَّة، أو تلبية لحاجاته الأنانيَّة، وهذا ما قاد إلى التمييز بين ما يسميه «الأمر الشرطيُّ» وهو ما يتعلق بقانون يفرض من الخارج، أو من علٍ، وبين الأمر المطلق، وهو الفعل الضروريُّ بذاته، في الحالتين تفرض قاعدة ما نفسها على الإرادة.

لقد كان «كانت» واضحاً تماماً بطرحه للإدراك كقاسم مشترك لدى الجميع، وهو لا يخطئ بالتفريق بين ما يتعلَّق بكلٍّ واحد من هذين الأمرين:

ـ «الذي يخسر في اللعب كثيراً ما يحقد على نفسه متَّهماً إياها بعدم الانتباه والحذر، وحين يغشُّ ويربح، فهو سيحتقر نفسه بالضرورة حين يقارن فعله بالقانون الأخلاقيِّ، لذا لا يمكن لهذا القانون أن يكون مبدأ السعادة الشخصيَّة عنده!».

---

(1) Kant, Gritique de la raison pratique. Trad Ferry et wismann, paris 1995, p154.

«كانت» ـ نقد الوعي العملي ـ ترجمة «فيري» ـ و«يسما» ـ باريس 1995 ـ صفحة 154.

إنَّ الفرد حين يكون مجبراً على أن يعترف بقوله:

ـ «أنا تافه بلا قيمة على الرغم من أنني قمت بما يتوجَّب عليَّ»، فهو يطلب مقياساً آخر للحكم، كأن يقول مثلاً:

ـ «إنني حذر لأنني ربحت في النهاية[1]».

هنا تبدو الطاعة لواجب الشرف غير مشروطة في المعنى الذي تقف فيه بمواجهة الإرادة، في هذا الإطار نفهم أننا نقوم تماماً على عكس ما تتطلَّبه الأخلاقيَّات في مواجهة مبدأ سعادتنا الشخصيَّة، إذ أنَّ الإرادة الخالصة النزاهة والمجرَّدة من جميع الاعتبارات الأنانية وحدها التي يمكن أن توصف بالأصالة الأخلاقيَّة.

إنَّ رفض «كانت» القاطع لفلسفة السعادة قاده إلى رفض كلٍّ ما يتعلَّق بالأخلاق ذات الطبيعة الدينيَّة، تلك التي تصرُّ على أنَّ «الله» وحده القادر على وضع أسس للأخلاق، فهو بنفس الوقت الواضع لهذه الأساس، والضامن لتطبيقها!

ولكنَّ البناء العمليَّ للفضيلة على أساس فكرة «الله» يعني بالضرورة الخضوع والتبعيَّة لمفهوم الجزاء والعقاب، الجزاء لفعل الخير، والعقاب لمن يرتكب الشرور ممَّا يؤدي إلى ضياع كلٍّ قيمة أخلاقيَّة:

ـ إنَّ إرادتي لا تتَّصف بالطيبة إذا كان الخير بالنسبة لها يعني سعادتها الخاصة في حصولها عليها في عالم آخر.

يجب على القانون الأخلاقيٍّ كفعل سابق للوعي العمليٍّ أن لا يستمدَّ وجوده إلاَّ من الإرادة، وألاَّ يتَّبع سوى طريقها التي رسمته له.

---

(1) Kant, Critique de la raison pratique, p63.

كانت، نقد الوعي العملي، صفحة 63.

كانت المشعوذ

الأنانيَّة المستترة:

إذا كان «شوبنّهور» قد أثنى على فلسفة «كانت» الأخلاقيَّة ومدحها، فإنَّه سرعان ما تراجع عن موقفه، ويبدأ بنقدها بكلِّ حدَّة:

ـ «في الواقع لم يعتقد «كانت» في البحث عن السعادة في فلسفة الأخلاق سوى بالظاهر فقط، بل ظلَّ حتى النهاية من دعاة فلسفة السعادة دون أن يدري»!

لقد انصبَّ نقد «شوبنّهور» أولاً على التعبير المستخدم نفسه ألا وهو.. «الأمر المطلق» الذي تخضع له الإرادة الطيِّبة، وهي حسب الصياغة الأولى، المبدأ الأساسي الذي يضع قانوناً كونيَّاً للطبيعة.

هكذا يكون مبدأي الذي أمارسه في الكذب مثلاً غير قابل أن يصبح قانوناً كونيَّاً طالما أنني لا أستطيع أن أعمِّمه كمبدأ.

هذه الصيغة للأمر المطلق تهدف بطبيعة الحال إلى تهذيب وتصفية المبدأ الخلقيِّ في فلسفة «كانت» العملية من أي موضوع للإرادة، أي من كل غاية أو هدف لها.

ولكن إذا كان مبدأ الأنانيَّة غير مفهوم بهذه الفلسفة، فهو حاضر بشكل مستتر، وهو الذي ـ حسب «شوبنّهور» ـ ما يحرِّك الفرد بشكل خفي:

ـ «عندما أضع مبدأ ما فإنَّه يترتب على الجميع الخضوع له، وإلاَّ فإنني لا أرى نفسي فاعلاً، بل أتوقع أن أكون سلبيَّاً أحياناً».

يمكن تلخيص مقالة الوعي عند «كانت» في مواجهة إمكانيَّة الظلم بالآتي:

أستطيع أكيداً أن أتصرَّف بشكل سيء، ولكن إذا تصرَّف الجميع مثلي، فأنا أول من يجب أن يتألَّم، لـذا مـن الأفـضل أن نمنـع الظلـم على الجميع، بما فيهم أنا.

خلف هـذا المبـدأ الأخلاقـيّ الـشامل تختفـي الأنانيَّـة الرزينـة، والمصلحة المتفهمة:

إذا كنت أرفض القيام بفعل ظالم للآخرين، فهذا لأنَّني أنـا أيـضاً قد أقع فريسة هذا الظلم، بمعنى آخر، فأنـا أعلـن رفـضي التـامَّ لكـلّ ظلم، خوفـاً علـى نفـسي مـن الوقـوع فيـه فيمـا بعـد، بينمـا المبـدأ الأخلاقيُّ النزيه يعني أن نترفَّع عن الظلم حـين نـستطيع القيـام بـه، لا خوفاً من العواقب، ولكن كمبدأ بحدِّ ذاته.

هكذا يكون «الأمر المطلق» عند «كانت» قـد اتَّخـذ شـكلاً مقنعـاً لمبدأ أخلاقي نفعي، مفاده أنَّنا يجب أن نعامل الآخـرين، كمـا نحـبُّ أن يعاملوننا!

عودة «الله»:

ليست السعادة وحدها التي دخلـت مـن البـاب الـصغير بعـد أن طُردت من الباب الكبير ذات مرة، إنَّها أيـضاً حالـة «الله» الـتي كانـت حاضرة دوماً في فلسفة «كانت» الأخلاقيَّة.

إنَّ أصل الأخلاق عند «كانـت» لا يمكـن لـه إلاَّ أن يكـون علـى شكل قانون، وواجب، وأوامر، تفرض على الجميع، هـذا بالإضـافة إلى افتراض ما يطلب إثباته طالما أنَّ «كانت» رآه مناسباً للطرح، وهـو الشكل المستعار مـن الأخـلاق اللاهوتيـة، والـتي يتـردَّد صـداها في «الوصايا العشر» التي جاء بها «موسى».

إنَّ الأخلاق الفلسفيَّة عامَّة، ومنذ قدوم المسيحيَّة، اعتمدت دون أن تدري على الأخلاق اللاهوتيَّة باستنادها أساساً على الأوامر والنهي، وحتَّى أخلاقيَّة الفلاسفة أنفسهم لم تبتعد كثيراً عن هذه المزايا.

كانت النتيجة إذن هي أن اقتصر علم الأخلاق على نظام بسيط حول الجزاء على فعل الخير، والعقاب للخاطئ، لأنَّ الصوت الذي يتكلَّم سواء أكان من الخارج أو من دواخلنا نحن بالذات لا يستطيع إلاَّ أن يأمر أو ينهي، أو يهدد، أو يعد بالخيرات...

أصبحت جهود «كانت» بابتكار قانون يأمر بطريقة غير مشروطة «تناقضاً حقيقيّاً في الألفاظ»، ممَّا قاد «شوبنْهور» أن يحلِّل من جديد مقولته حول «احترام القانون»:

هذه المقولة لا يمكن أن تكون في الحقيقة سوى خضوعاً لا يلفظ اسمه، ومظهراً لأخلاق العبد يرفض الاعتراف بها:

- «بالنسبة لي، أجرؤ أن أقول أنَّ المرء الذي يقدِّم لنا نفسه كمحسن يظلُّ هادئ الأعصاب أمام بؤس الآخرين لأنَّه لا يتأثَّر حقيقة بهذا البؤس، إنَّ ما يجعله يبسط يده لمساعدة الآخرين هو الخوف العبوديُّ لبعض الآلهة، والتي يسميها أسماء مختلفة، لا تهمُّنا الآن»[1].

ولكنَّ عودة الآلهة ليست أكيدة سوى في نظريَّة «الخير الأعظم» التي ناقشها «كانت» في «الديالكتيك السامي في نقده للوعي العملي».

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

في هذا الديالكتيك يمثِّل «الخير الأعظم» الغاية النهائيَّة للإرادة، والمعنى الأخير لكلٍّ نشاط بشري، ولكنَّ محتواه يظلُّ توافقاً بين الفضيلة والسعادة.

فإذا كانت الفضيلة هي ما تشكِّل «الخير الأعظم» فإنَّها رغم ذلك لا تتَّصف بالكمال وحدها، عليها أن تترافق مع السعادة للوصول إلى «الخير الأعظم» كي يستطيع المرء أن يتمتَّع بالفضيلة.

إنَّ فلسفة «السعادة الكانتيَّة» تظلُّ غير واضحة حتى الآن، ولكنَّها سرعان ما ستنتشر، حيث أنَّ مفهوم القانون الأخلاقيِّ يفقد معناه إن لم يكن متَّصلاً بالمشهد الذي تقدِّمه السعادة(1).

لقد رأينا الوحدة التي تربط الفضيلة بالسعادة، والواجب الذي يطالب بشرطه، إنَّ السعادة الكائنة في «الخير الأعظم» ليست بالضرورة من علل الفضيلة، مع ذلك تبدو السعادة ههنا بنداً مقدَّساً في العقد الأخلاقي.

على ضوء هذه الفكرة [الخير الأعظم] وجد «كانت» نفسه أمام فكرة «الله».

إنَّ التوفيق بين السعادة والفضيلة لم تثبته التجربة، على الرغم من إلحاح الوعي الخالص العمليِّ: فالعالم المرئيُّ الذي نعيشه عبارة عن مشهد يلعب فيه تناقض الخير والشر دور البطولة، وهذا ما قاد

(1) إن تبعيَّة القانون الأخلاقيِّ بتحقيق السعادة يبدو بوضوح في المقطع المدهش «للديالكتيك»:

ـ إذا كان «الخير الأعظم» يبدو مستحيلاً حسب القواعد العمليَّة، فإنَّ القانون الأخلاقيُّ الذي يفرض علينا ممارسته يجب أن يكون هو الآخر وهمياً، يتَّجه نحو غايات فارغة وخياليَّة، وبالتالي فهو كائن مزيَّف بذاته!

الوعيّ ـ حسبما يرى «كانت» ـ إلى فكرة «الله» كوجود ضروري ـ يظلُّ وحده القادر على تحقيق المصالحة بين السعادة والفضيلة التي تطالب بها الإرادة سواء في هذا العالم الذي نعيشه، أو في العالم الآخر الذي ينتظرنا[1].

حين نتكلَّم عن القانون الأخلاقيّ، فإننا نربط الوعي العمليّ بفكرة «الله»، الكائن الكليُّ القدرة على تحقيق «الخير الأعظم»، إنَّ قلب المصطلحات لا يغيِّر في الأمر شيئاً:

يدَّعي «كانت» أنَّه قطع علاقته نهائياً باللاهوت الأخلاقيّ، بمعنى آخر أنَّه قطع علاقته بالمشروع الفلسفيّ الذي يحاول ربط القانون الأخلاقيّ بفكرة «الله»!

ويدَّعي كذلك أنَّه استبدل فكرة «الله» هذه بقانون لاهوتيّ مستنبط من اعتبارات القانون الأخلاقيّ نفسه، إنَّه في الواقع لم يفعل سوى إعادة إنتاج اللاهوت التقليديّ، ولكن بإخفاء مفهوم «الله» خلف قانون أقلّ قيمة بشكل غير مشروط.

إنَّ «كانت» يشبه في هذه الحالة المشعوِّذ الذي يُخرِج أرنباً من قبعته، ويخفيها كما يشاء، ذلك لأنَّ هذه القبعة تحتوي على خبايا، وأرانب!؟.

لقد طوَّر شوبنهور هذه الصورة، في الفقرة التاسعة التي هاجم فيها حكَّام «الجمعيَّة الملكيَّة للعلوم» في الدانمارك بقوله:

ـ اسمحوا لي أن أستكمل هذه الدراسة القاسية الصعبة بمقارنة أكثر طيشاً وعبثيَّة، وهذا ما سيسرنا جميعاً:

---

(1) يتوجَّب علينا أن نعمل على تحقيق «الخير الأعظم» فهو ليس فقط من حقّنا، ولكنَّه أيضاً ضرورة بالنسبة لنا أن نؤمن بإمكانيَّة تحقيقه، شريطة الإيمان بوجود الله، هذا الإيمان الذي يمثِّل أيضاً قيمة أخلاقيَّة عليا.

إنَّ «كانت» هنا يذكِّرني بحالة رجل في حفلة تنكريَّة ظلَّ يدور حول امرأة أثارت إعجابه، وحين التقاها، ونزع قناعها.. فإذا بها زوجته التي كان قد تركها في البيت[1].

الأساس الحقيقيُّ للأخلاق

الرحمة:

هكذا نرى أنَّ «كانت» لم ينجح في التوصُّل إلى تأسيس مبدأ أخلاقيٍّ نزيه، يترفَّع عن المصلحة الشخصيَّة للفرد، ويتخلص من فكرة «الله» التي تقف وراء هذا المبدأ.

هذا الفشل المزدوج هو الذي فرض على «شوبنّهور» البحث عن أساس جديد للأخلاق.

لقد رأينا سابقاً أنَّ الفعل الأخلاقيَّ يتَّصف بالنزاهة التي تعبِّر عن نفسها في ممارسة العدالة، والإحسان إلى الآخرين: فإذا امتنعت عن إلحاق الأذى بالآخر، وهو [مبدأ العدالة]، أو حاولت فعل الخير [مبدأ الإحسان] فيجب على إرادتي ـ في الحالتين ـ أن تكون حرَّة، بعيدة عن كلِّ باعث أناني، بصيغة أخرى، أن يكون الدافع وراء عمل الخير الذي أقوم به هو فقط من أجل الآخرين، وأن يكون الخير نفسه هو الدافع... ولكن كيف يستطيع الخير والشرُّ عند الآخرين أن يحدِّدا إرادتي، والتي هي في خدمة مصلحتي الشخصيَّة بشكل مباشر؟

وأي دافع هذا الذي يدفعني إلى اعتبار «خير الآخرين» هو «خيري الشخصي»؟

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

إنَّ رفض الشكل الآمر للأخلاق علَّمنا ألاَّ نبحث عن أساس الأخلاق في جوانب الوعي، ولكن في حقول العواطف وتخومها.

ولكنَّه شعور طيِّب ذاك الذي أشعر به بالألم حين أرى أنَّ «الآخر» يتألَّم وكأنَّني أنا نفسي من يعاني هذا الألم: إنَّه الشعور بالرحمة؟

في الرحمة أجدني وقد أصبحت كأنَّني من يتألم بشكل عفويٍّ، حيث أشاركه ألمه الذي يعانيه، وكأنَّه ألمي أنا بالذات.

هكذا تزول المسافة التي تفصلنا عادة عن الآخرين، وتزول معها الأنانيَّة واللا مبالاة:

ـ أنْ أتألم بسبب ألم الآخرين، فهذا يعني طبيعيًّاً أنني سأهبُّ لمساعدتهم دونما تأخير!

ولكنَّ هناك مشكلة يطرحها أساس الأخلاق هذا:

إذا لم أقم بفعل الخير «للآخر» إلاَّ إذا كنت أشعر «أنني إياه»، أوَلَيْسَ أساس عملي في هذه الحالة مجرد أنانيَّة؟

إنَّ هذه الأنانيَّة تظهر على مستويين:

ـ أنا لا أهبُّ لمساعدة الآخر إلاَّ لكي أتهرَّب من الألم بمشاهدته وهو يتألَّم، لأنَّه إذا كانت الرحمة هي شعور بالألم، فالفعل الذي من خلاله أزيل الألم عن الآخر، هو الذي يحررني من الألم أيضاً، إنَّ الصدقة التي أعطيها للمتسوِّل ليست ـ من وجهة النظر هذه ـ سوى الثمن الذي أدفعه من أجل راحة ضميري.

ومن جهة أخرى، أرى أنَّه إذا لم أساهم في كشف الضرِّ عن الآخر إلاَّ إذا «كنت إياه»، فهذا يعني أنني أمثِّل وضعاً أعاني فيه القدر نفسه، أي أنَّني أنا الآخر بحاجة إلى المساعدة والعون.

إذن فأنا لا أبحث فقط عن التهرُّب من الألم، ولكنَّني أبحث عن الدواء الذي يضمن شفائي من الآلام القادمة!

إنَّ النقد الذي وجَّهه «شوبنهور» إلى «كانت» نقد مزدوج بكلٍّ وضوح:

ـ الرحمة التي يتكلَّم عنها هي محض أنانيَّة متخفية، ليس وراء حجاب الوعي الكونيٍّ، ولكن خلف شعار العواطف الطيِّبة.

هذا البعد للرحمة كان بيِّناً عند «كانت» نفسه وهو ما أدَّى به إلى رفض كلٍّ سبب مرضيٍّ باسم المبادئ الأخلاقيَّة.

لم تستطع التحاليل التي قدَّمها شوبنهور في كتابه «أساس الأخلاق» أن تتجاوز هذا النقد الحاسم.

وحده التحليلِ الميتافيزيقيُّ للرحمة، والذي طوَّره في كتابه «العالم كإرادة وتجلٍ» جعلنا ندرك الحدَّ الفاصل بينها وبين الأنانيَّة، بعبارة أخرى، إنَّه فقط تحديد الأصل الميتافيزيقيَّ للرحمة ما سيسمح لنا أن نصادق على صحة الأساس الحقيقيٍّ للأخلاق!

ميتافيزيقيا الرحمة:

لقد لخَّص «شوبنهور» مسألة الأصل الميتافيزيقيٍّ للرحمة في كتابه «أساس الأخلاق»:

ـ إذا كانت الرحمة تجيز لنا فهم المبدأ المزدوج للأخلاق [العدالة والإحسان] فهي تحمل في ذاتها لغزاً محيِّراً.

وإذا كان الخير، في أساسه الأوليٍّ، يعني الرحمة، فالسؤال الكبير هو كيف يمكن للرحمة نفسها أن تكون ممكنة؟

ولكنّ الإجابة على هذا السؤال لا تجد طريقها في بحوث علم النفس، لأنّ هذه البحوث تكتفي بوجود الأساس للرحمة، وليس في معرفة جذورها، وأصلها الذي يظلّ غير مفهوم:

- «حقاً إنّها لفكرة مدهشة، وهنا يكمن السرّ الكبير للأخلاق، والعقبة الكأداء.. إنّ شرح أساس الأخلاق نفسه ليس من اختصاصها».

تستدعي مسألة «أصل الرحمة» في الحقيقة حلاً ميتافيزيقيّاً، فلا توجد «أخلاقيّة» تستطيع أن تكتفي بذاتها، إنّ كلّ «أخلاقيّة» تتطلّب بالضرورة فهماً ميتافيزيقيّاً تستكمل نفسها به:

- «إنّ أساس الأخلاق يجب أن يجد مرتكزه في الميتافيزيقيا، وإنّ الفكرة الحقيقيّة التي نستنبطها من الجوهر الداخليّ لجميع الأشياء تتبع بدقّة الفكرة التي نحصل عليها من المعنى الأخلاقيّ للنشاط الإنساني، تطرح ميتافيزيقيا الطبيعة، وميتافيزيقيا العادات، والجمال، نفسها بالتعاون مع بعضها البعض، وبهذا الاتّحاد وحده توضع النقطة النهائية لشرح الوجود عامّة[1]».

مع هذا يمتنع «شوبنهور» أن يتعامل مع أبعاد هذه المشكلة، والتي تبدو له خارجة عن الموضوع الذي طرحته «الجمعيّة الملكيّة»، وهنا يجب أن نبحث في كتابه «العالم كإرادة وتجلٍّ» عن الحلّ الذي قدّمه لنا في «أساس الأخلاق»، وذلك في محاضرة مختصرة على شكل ملحق لكتاب.

لقد طوّر تحليله هذا في الصفحة [66] و[57] من الفصل الرابع، جاعلاً من الرحمة نتيجة للمعرفة الحدسيّة وجوهراً للعالم نفسه.

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

لقد رأينا أنَّ الأنانيَّة، والظلم، والشرَّ، مجموعة مفاهيم تجد ينابيعها في مبدأ الفرديَّة:

ـ «لأنني أعتبر «الآخر» ظاهرة غريبة وخارجيَّة عني، فأنا مستعد لإلحاق الأذى به باسم مصلحتي الشخصيَّة! بين وجودي «والآخر» هناك مسافة أستطيع بها أن ألغي إرادته من أجل أن أؤكد على وجودي هذا»!.

في «الرحمة»، نجد الأمر على العكس من ذلك تماماً، إذ أنني «أتَّحد» مع «الآخر» بشكل عفوي، وأتعرَّف على نفسي من خلاله، بطريقة أشعر فيها أنَّ ألمه هو ألمي بالذات.

إذن، في «الرحمة» أجدني قد تحرَّرت بشكل جزئيٍّ من وهم مبدأ الفرديَّة: بعيداً عن التخبط في الظواهر الخارجيَّة، أتلمس ـ حدسياً ـ الآخر «فيَّ» كتجلٍ لحقيقة مماثلة.

وبكشف حجاب «المايا[1]»، يبدو «الآخر» وكأنَّه «أنا»، ولكنَّه «أنا» آخر غيري، إنَّ هذا التمييز يفعل فعله في الندم، شعور من يقترف عملاً شريراً!

ولكنَّ شعوراً كهذا لا يتحقَّق إلاَّ بالمعنى الذي أسبر فيه سرَّ التماثل بين إرادتي و«الآخر»:

ـ «يخفي حجاب المايا» وراء ظلماته الكثيفة النظرات الشريرة، ولكن على الرغم من كلِّ شيء، وفي عمق وعيِّه، يتكشَّف سر ما، وعبثاً يضع الزمان والمكان الحواجز بين البشر، لأنَّهم في الواقع إرادة واحدة، إرادة الحياة نفسها، والتي تتعرف على ذاتها بنا، وتوجِّه ضدَّ نفسها أسلحتها الخاصَّة بها.

---

(1) المايا: هي مجموعة الأوهام التي تخفي عنَّا قدرنا الحقيقي.

إنَّنا إذا ما تقدَّمنا في التحليل إلى أبعد من ذلك، فسنجد أنَّ التمييز هذا ينتج «فضيلة العدالة». في هذه الفضيلة لا أكتفي بالشعور بالألم حين أسببه «للآخر»، ولكنني أمتنع تماماً عن القيام به.

هكذا يصبح مبدأ الفرديَّة لدى الإنسان العادل من إرث الماضي، ولا يعود الآخرون أشباحاً وهميَّة تتراءى أمام أعيننا، لقد أضحى «الآخر» مختلفاً بجوهره وأصبح يتعرَّف على وجوده، وهو «الشيء بذاته» الذي يعني إرادة الحياة التي يكتشَّفها في ظواهر الآخرين.

ولكنَّ هذا التمييز لتماثل الكائنات لا يجد درجته النهائيَّة إلاَّ في الطيبة الحقيقيَّة لديَّ، والتي لا تمنعني عن إلحاق الأذى بالآخر فحسب، بل تدفعني إلى إنقاذه إيجابيَّاً:

ـ إنَّ الإنسان الطَّيب، والذي لا يعير كثير اهتمام في الفرق بينه وبين الآخر، يظلُّ على استعداد دائم أن يفرض الحرمان على نفسه من أجل الآخرين، وأن يضحِّي برغباته كي يخلِّصهم من شرور أنفسهم!

على ضوء هذه التحاليل، يمكننا تجاوز النقد التقليديَّ للرحمة كأنانيَّة متخفية.

يرتكز هذا النقد على فكرة أنَّ ألم الآخر هو ما اعتبره ألمي أنا، وما أحاول أن أخفف عنه.

وكما رأينا أنَّ قوام الرحمة ليس في معاناة الألم الفرديَّ من خلال ألم الآخر، ولكنَّه يتمثَّل في رفض مبدأ الفردانيَّة الذي بدونه لا وجود للأنانيَّة.

بهذا لا تشكِّل الرحمة شكلاً توافقيَّاً لهموم الآخر، بل العكس من ذلك، إنَّها تصبح نتيجة للانتشار الكونيِّ «للأنا»:

ـ «إنَّ الرحمة إثبات وتأكيد على هذه الحقيقة، وهي «أناي» الذي لا يوجد في شخصين فقط، أي في الظاهرة التي هي «أنا»، ولكنَّه كائن في كلٍّ ما هو حي[1]».

هنا يمكن المقارنة مجدداً بين «باسكال» و«شوبنّهور»:

تتواجد «الأنا» عند «باسكال» دائماً كمركز للعالم، وذلك من خلال جوهره، فلا يستطيع العدل إذن أن يجد طريقه إليها إلاّ بإزاحتها عن هذا المركز، وهذا موقف من يؤمن أنَّ «الله» هو مركز كلّ شيء، وأنَّه هو بالذات عبارة عن تابع لهذا المركز.

عند «شوبنّهور» لا تكون «الأنا» مركزاً للعالم، ولكنَّها العالم نفسه.

فإذا كان الخير قد أصبح ممكناً، على أساس هذه الأنانيَّة، فهذا يرجع إلى بعده عن المركز، وليس عن طريق اتّساع رقعة «الأنا» على كلِّ ما هو خارج عنها.

يقابل ظاهرة امتداد «الأنا» ازدياد في مصلحتها:

تتعرَّف «الأنا» على نفسها في الأشياء كلِّها كالرحمة عند «شوبنّهور» التي تجد تعبيرها المفضَّل في صيغة «الفيدا»؟

ـ «أنت هو»، نجد هذا الكلام السامي في «الأوباينشاد[2]» وهو كلام يعكس تطابق «أناي» مع كلِّ أشكال الحياة معبِّرة بذلك عن الحبِّ لجميع هذه الأشكال!

---

(1) إنَّ تجاوز مبدأ الفرديَّة على درجات، بحيث أنني أستطيع أن أكون مختالاً جزئيَّاً عندما أتحرر من هذا المبدأ، وأنَّ تترافق الرحمة مع الأنانيَّة لا يعني إذن أنَّها تحطُّ من قيمتها ولكنَّها فقط لا تظهر عند الفرد بشكلها الخالص.

(2) الأوبانيشاد: اسم فئة دينية.

بهذه الطريقة الغريبة يربط «شوبِنهور» الطيبة بالسعادة.

لقد رأينا سابقاً كيف أنَّ الشرَّ يتولَّد من الرغبات التي لم تتحقق، وكيف أنَّه ينتهي في ألم الندم.

بالنسبة للأنانيَّة فهي تبدو أيضاً بالنسبة لـ «شوبِنهور» عدوَّة السعادة الحقيقيَّة، طالما أنَّها تضع صاحبها في دائرة الهمِّ الدائم، والخوف على مصالحه الخاصَّة، بينما تمثِّل حياة الإنسان الطيِّب وجهاً آخر، يبدو فيه آمناً، مطمئنّاً بلا هموم.

هكذا نجد أنَّه كلَّما قلَّلنا من أهميَّة مصالحنا الخاصَّة، كلَّما حصلنا على سعادة أكثر.

يشعر الأنانيُّ أنَّه محاط بالظواهر الغريبة والمملَّة، بينما يعيش الرجل الطيب حياته وسط الألفة والمحبَّة، إذ أنَّ خير الآخرين هو خيره..

هذا الصفاء النفسيُّ، والهدوء الروحيُّ اللذان يرافقان الطيبة قد لا يؤدِّيان بالضرورة إلى القناعة، ولكنَّ فائدتهما تكمن في امتدادهما على الكميَّة اللا محدودة للظواهر.

هكذا يجد الشرُّ نفسه، دون أن يرجع إلى مبدأ [إلهي علويٍّ]، يعاني عقابه.

كذلك الطيبة أيضاً التي تلقى جزاءها في الحياة وفي ذاتها أيضاً.

* * *

2 ـ تجاوز الشر

لم يكتف «شوبنهور» بوضع أساس لإمكانيَّة الخير، إذ أنَّه رأى سيطرة الآلام على الحياة عامَّة ممَّا دعاه إلى التفكير في طريقة يتخلَّص فيها من هذه الآلام، وتساءل عن كيفيَّة إنهاء الألم في الوقت الذي يشكِّل فيه عمق الوجود.

إنَّ الحلول التي طرحها تبدو خليطاً بين الفكر التقليدي، والحديث.

رفض الانتحار:

كنا قد رأينا قبلاً أنَّه من المستحيل تجاوز الألم عند «شوبنهور»:

ـ لا تدّخر الحياة جهداً في رؤية شعاع الأمل من أجل قدوم السعادة الغائبة. وإذا كانت الحياة في عمقها مريرة وبائسة، أفلا تستدعي الحكمة منَّا أن نخرج منها بالسرعة القصوى؟

نحن نعلم أنَّ الألم وحده لا يستطيع أن يدفع المرء للانتحار، بل هو اليأس القادر على ذلك! بتعبير آخر، هو البؤس المضاعف بالوعي التامّ في استحالة الخروج من مأزق الألم.

ولكنَّ فلسفة «شوبنهور» على ما يبدو تقودنا مباشرة إلى نفس المأزق، وهناك بعض الصفحات التي تعلل الانتحار وتبرره:

ـ «باختصار ما الذي يتضمنَّه حوار «هاملت» الشهير؟ إنَّه يتضمَّن الآتي: إنَّ حالتنا مريرة ومؤلمة، بحيث أنَّ عدمنا المطلق أفضل من وجودنا، فإذا ما ضمن الانتحار لنا العدم، فالبديل الذي سيطرح

علينا هو «نكون أو لا نكون»! بلى، علينا أن نختار ألاَّ نكون، وهذا سيضع نهاية مشرِّفة لأمانينا»[1].

هكذا نجد مجدداً في فلسفة «شوبِّنهور» لهجة الحكمة القديمة التي نطق بها «سيلين»، والذي قرر فيها أنّ الخير الأول للإنسان هو أنّه لو لم يولد قطُّ، والخير الثاني بالنسبة له هو أن يغادر هذه الحياة بأسرع ما يمكن.

لم يعتبر «شوبِّنهور» الانتحار خطيئة أبداً، وكان يرى أنَّ التشهير الأخلاقيَّ بالانتحار أكثر عبثيَّة من الانتحار نفسه. إنَّنا لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للانتحار أن يتجاوز العدل، ويدخل في إطار الظلم، طالما أنّ الظلم حسب التعريف الذي وضعه «شوبِّنهور» له هو التأكيد على الإرادة عبر إلغاء إرادة «الآخر».

إنَّ الانتحار بإلغائه الظاهرة التي هي «أنا»، وبتركه إرادة «الآخر» سليمة يخرج عن الإدانة الأخلاقيَّة التي نريد أن نوصمه بها.

إنَّ ما يستتر خلف «الجمل الفارغة» و«الألفاظ الجارحة» التي تطلقها الكنيسة هو العجز بدحض الانتحار عن طريق العقل. إنَّه التفاؤل القسريُّ والمعتاد للديانات ما يحرِّك تلك الإدانات التي لا طائل منها.

وعلى الرغم من هذه الفصول بكتابه، فإنَّ «شوبِّنهور» لم يضع الانتحار كفعل يعكس «الحكمة»، وبعيداً عن النظام العقلاني للأخلاق، ظلَّ الانتحار يمثِّل بالنسبة له «حدثاً أحمقاً بلا أهميَّة» وإذا لم يكن جريمة بحدِّ ذاتها، فهو طريقة جديدة لخداع النفس..

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

يا لهذا التصريح الغريب؟!

لأنَّه إذا كانت إرادة الحياة هي ينبوع الآلام جميعها كيف نتخلَّص منها إلاَّ بالموت؟

إنَّ هذا التناقض ظاهريًّا فقط، وبرفض الانتحار يتوصَّل إلى نتيجة منطقيَّة تتلخَّص في الفقرة الآتية:

- «بعيداً عن كونه رفضاً للإرادة، فإنَّ الانتحار هو علامة حمقاء للإرادة في تأكيد ذاتها».

هنا أيضاً نعجب من هذا التصريح، إذ أنَّ الانتحار يبدو لنا كشكل تام ومطلق لنكران الذات والتخلي عنها، مع ذلك، حين ننظر عن قرب الذي يقوم بفعل الانتحار نجده لا ينتقص شيئاً من إرادته: إنَّه يتألَّم فقط من وجود العقبات التي لا يستطيع تجاوزها، بصيغة أخرى، إنَّ الذي ينتحر لا يريد حقاً أن يموت، إنَّه بالأحرى يتمنَّى أن يعيش حياة أفضل، ولكنَّه يصطدم باليأس الذي يدفعه إلى الموت. إذن - في النهاية - لأنَّه لا يستطيع أن يكفَّ عن التفكير فيما يريد، خاصة في الحياة بتوكيد ذاتها.

في الانتحار، وبعيداً عن الفشل الذي تعانيه إرادة الحياة بجوهرها بالذات، لسنا سوى «تجليِّات» لهذه الإرادة وصدى لهذا الفشل أيضاً، ولسنا سوى ألعوبة بيدها.. في نهاية الأمر!

فإذا تصوَّر الذي ينتحر أنَّه سيِّد نفسه بقراره في الموت، فهو واهم تماماً في منظور «شوبنْهور»، لأنَّنا - في الانتحار - لسنا من يقرر الخلاص من إرادة الحياة، بل أنَّها هي إرادة الحياة، من تقرر الخلاص منَّا.

إنَّ إلغاء الظاهرة التي نمثِّلها بسبب المصاعب التي تعترضنا هي الطريقة الوحيدة بالنسبة للمنتحر في الحفاظ على جوهره الإيجابي.

في الانتحار لسنا أيضاً نحن الذين نختار نهايتنا، ولكنَّها إرادة الحياة من تقرر وضع الحدِّ لها.

إنَّ العدم الذي نتطلَّع إليه في الموت يظلُّ نسبياً، وهذا ما يبدو في الشرط الذي استخدمه «شوبنّهور» في التنويه السابق:

- «إذا كفل الانتحار العدم لنا، فهو سيضع حدّاً مشرّفاً لآمالنا».

الاعتقاد أن الولادة هي ما تخرجنا من العدم المطلق، وأنَّ الموت هو ما يعيدنا إليه هو اعتقاد يظلُّ سجين مبدأ الفرديَّة الذي يرتبط بالإدراك فقط.

إنَّ الموت مهما كان دافعه لا يضع سوى نهاية للشكل الفرديِّ للإرادة، وليس للإرادة نفسها، فهي ستظلُّ سليمة وخالدة، تحيا على الرغم من زوال مظاهرها الغريبة والمتعددة.

فالانتحار إذن لا يحلُّ التناقض القائم في إرادة الحياة بإلغاء مظاهرها، طالما أنَّها تظل عصيَّة على الزوال.. والموت!

الفن - تقسم المؤثرات:

إنَّ رفض الانتحار يسمح لنا بحصر حدود الحلِّ الذي قدَّمه «شوبنّهور» لمشكلة الألم: فالأمر لا يتعلَّق - كما في الانتحار - بالعدول عن الحياة لنقص في قوَّة الإرادة، ولكنَّه يرتكز على التخلِّي عن الإرادة نفسها، دون رفض الحياة، أي ليس التوقف عن الحياة، ولكن عن الإرادة فيها.

المسألة إذن تأتي من أنَّ الحياة هي تجلٍ أعلى للإرادة بحيث أنَّنا لا نفهم كيف تستطيع بلوغ مرادها دون أن تُعَطِّلَ المبدأ الذي انبثقت عنه.

هذه هي طريقة «شوبنْهور» في التحرر وهي ما تعكس الأصالة في تفكيره.

لم تعد الإرادة تعني أنَّ الإنسان يؤكِّد حريَّته من خلال تحديد هويَّته في الطبيعة، ولكن عبر ما يعيد له هذه الحريَّة، وهو الفن.

لقد رأى «شوبنْهور» في الفنِّ بشائر التحرر للإنسان، وبداية انعتاقه من عبوديَّة ظلَّ يرسف في قيودها طويلاً.

لقد أوضحنا سابقاً أنَّ اللَّذة الجماليَّة عند «شوبنْهور» تحتوي على بعدين اثنين:

البعد الموضوعي الذي يرجع إلى لذَّة المعرفة الناتجة عن «مثال»[1] الإرادة.

والبعد الذاتي الناجم عن كبت الرغبات في الحصول على الأشياء الجميلة.

وحول هذا البعد الثاني سيكون بحثنا الآتي.

الجمال:

أنْ تكون صفة الجمال الأساسيَّة هي كبت للرغبة، فهذه فكرة لا تعبِّر بسهولة عن حالة الجمال هذه، ذلك لأنَّ الإحساس «بالجميل» ينتج عن الرغبة إيَّاها، وهي رغبة تطرح نفسها كتعويض عن نقص.

---

(1) مثال: مصطلح يستخدمه أفلاطون في نظريته المسمّاة «نظرية المُثُل».

هكذا يكون من الصعب تصوُّر رغبة ما، دون وجود نقص تحلُّ محله، وبهذا يكون الفصل بين الجمال والبعد الذاتي للرغبة أكثر صعوبة. ولكن ألا نرغب دائماً في الحصول على ما هو جميل؟

إنَّ الإجابة على هذا السؤال تجد صداها في خطاب «سقراط» الذي قدَّمه «أفلاطون» في كتابه الشهير «المائدة»:

ـ «إنَّ الرغبة تولِّد الحبَّ، وهي ترتكز ـ طبيعياً ـ على ما تعتبره الروح مظهراً جماليّاً»!

لقد عارض «كانت» خطاب «سقراط» في «المائدة» في كتابه «نقد مَلَكَة الحكم» عندما تكلم عن الجمال «كموضوع» يتعلَّق بإرضاء غاية سامية.

ولقد وقف «هيجل» موقفاً معارضاً في كتابه «علم الجمال»، وذلك بطرحه العلاقة بين هذا العلم والعالم نفسه.

لم تكن فرضيَّة «شوبنْهور» في مجمل تعابيرها العامة إذن جديدة بطرحها في التمييز بين ما هو «جماليٌ» وما هو ذات فائدة عملية.

فلكي نعتبر أنَّ هذا الشيء جميلاً علينا ألا ننظر إليه من زاوية فائدته العمليَّة. بتعبير آخر، إنني لا أستطيع أن أقيِّم «جماليَّة هذا الشيء» إلاَّ إذا أبعدته عن كلٍ مصلحة شخصيَّة، تعود بالفائدة عليَّ.

هكذا أرى جماليَّة الشجرة، وسموَّ هذا الجمال، حين أتوقَّف عن التفكر بخشبها وفائدته.

كذلك بالنسبة لأي عمل فني، فهو يتمتع «بالجماليَّة» عندما لا أنظر إليه كوسيلة لإضفاء قيمة اجتماعيَّة أستمدُّ منها ما أطمح إليه.

إنني إذن لا أستطيع اعتبار الأشياء جميلة إلاَّ إذا أَسْقَطْتُ عنها ما

أراه مفيداً لي، وطالما أراه من زاوية فائدتها العمليَّة، فأنا لا أقدر ـ والحالة هذه ـ أن أقيِّمها سوى بما تملي عليَّ هذه الفائدة.

بيد أنَّ هذه الأشياء قد تتحرَّر ـ مؤقَّتاً ـ من دائرة الفائدة الشخصيَّة، عندها فقط أستطيع أن أتعرَّف على سموِّها، كقيمة فنيَّة بذاتها، هذا الفصل للرغبة في علاقتها «بالموضوع» في شكله الجماليِّ، يساعدنا على فهم اللذة الجماليَّة، لأنَّ التأمُّل الطويل في مشهد جميل، أو لوحة فنيَّة، أو الاستماع إلى قطعة موسيقيَّة هو عمل ـ في طبيعته ـ جدير بالملاحظة.

وإذا ما كان دور «الموضوع في شكله الجماليِّ» يقتصر على تلبية مصلحة، أو رغبة فإنَّه سرعان ما يتحوَّل إلى دور عبثي، لا قيمة فنيَّة له.

يتكلَّم «كانت» عن «اللذة الجماليَّة» عندما تُنْتَج لنفسها فقط، بينما يرى «شوبنْهور» هذه اللَّذة كمقام يستقرُّ فيه التأمُّل بالقرب من الأشياء التي نتأملها.

وعلى الرغم من تقارب هذه التحاليل، نرى أنَّ «شوبنْهور» قد اقتطع بحث «التعلق الجماليُّ باللذَّة» بطريقة بدا فيها كأنَّها من ابتكاره، مجدِّداً بذلك التحاليل التي قام بها سابقوه، لأنَّه إليه وحده تعود فكرة ارتباط الألم بالرغبة: [أتألم لأنَّني لم أستطع تلبية رغبتي].

هكذا يأخذ المشهد الجماليُّ شكلاً علاجيَّاً: تكمن قيمة الجمال ـ في بعده الذاتي ـ في شفائنا الموقَّت من عبء الحياة، وذلك بمعالجة رغباتنا:

ـ «إنَّ نظرة واحدة نلقيها على الطبيعة تكفي لإيقاظ البهجة والفرح في نفوسنا الذابلة، وتشدُّ من عزائمنا في مواجهة الهموم، وعواصف الرغائب والخوف التي تجتاح أرواحنا القلقة، وبكلمة

واحدة نقول أنَّ جميع أشكال البؤس الناجمة عن الإرادة وتناقضاتها تفرح بهذه الهدنة المباشرة والرائعة التي حصلت عليها»[1].

ولكنَّ هذه الفكرة هي نفسها فكرة النزاهة التي كنَّا قد طرحناها سابقاً، وهي فكرة تظلُّ قابلة للنقاش!

في إطار فلسفة «كانت» هناك مبدأ «الإشباع النزيه للرغبة» والذي يعني إلغاء وإزالة كلّ مصلحة عمليَّة أو خاصة للفرد: إنَّ موضوع الجمال لا يرتكز على تلبية الرغبات، ولا على حاجات الوعيُ نفسه، لقد رأى «كليمو روسيه» الفنَّ عند «شوبنهور» فعلاً يغذي المعرفة، ويلبي الطموح الميتافيزيقيّ للبشريَّة.

في «نقد مَلَكَة الحكم» يصف «كانت» الجمال بأنَّه «رمز الخير الأخلاقيّ» مما يجعله قادراً على إظهار النزاهة والأمانة التي يتطلَّبها الوعيُ في الاستخدام العمليّ لها.

بينما نجد «شوبنهور» في كتابه «العالم كإرادة وتجلٍّ» ينظر إلى الجمال إن لم يكن رمزاً للخير، فهو على الأقل مشاركاً أساسيَّاً فيه، لأنَّه في عمليَّة التأمل الجماليّ، تنسى «الذات» الاهتمام الأناني بشخصه، وذلك في اتِّحادها التَّام مع «الموضوع» الذي تتأمله.

في شعورنا بالجمال تتبدَّى تباشير الرحمة التي لا تزال تشكِّل الأساس الحقيقيّ للأخلاق.

إذن يبقى «الجمال» عند «شوبنهور» تذوُّقاً أوليَّاً وشعوراً مسبقاً، أكثر منه رمزاً للخير الأخلاقيّ، وإنَّ ما يقدِّمه لنا ليس السعادة بالتأكيد، ولكنَّه الوعد الذي يعدنا به، والذي سنظلُّ ننتظره دائماً..!

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

السمـوُّ:

ليس الجمال عند «شوبِنهور» المقولة الوحيدة التي أقرَّهـا، إذ أنَّ خلف الجمال يقبع الإحساس بالسموِّ والرفعة، وهـو إحـساس قريـب جداً من ذاك الذي صوَّره «كانت» في كتابه «نقد مَلَكَة الحكم»!

ولكن هنا أيضاً، ورغم أنَّ «كانت» يفرِّق بين الـسموِّ الـديناميكي والآخر الرياضيُّ تخفي التقريبية الظاهرة بينهما تناقضاً في العمق.

لا يتميَّـز الـشعور بالـسموِّ عنـد «شـوبِنهور» ـ في طبيعتـه ـ عـن الإحساس بالجمال. إنَّه يختلط معـه في شـرط أساسـي، وهـو معرفـة «المُثُل» من خلال التأمل الخـالص والمجـرَّد مـن كـل إرادة. نـرى في هذه الفكرة البعدين، الذاتيِّ والموضوعيِّ وهم يشكِّلان الطبيعة الثنائيَّة للذَّة الجماليَّة.

ولكنَّ إلغاء هذه اللَّذة لا ينتج في كلا الحالتين بنفس الطريقة.

على عكس الجمال، يُحَرَّض الشعور السامي مـن خـلال مشهد «موضوع» ما يتعارض مباشرة مع الإرادة، أي أنَّه يـصبح خطـراً علـى «الذات» التي تتأمل.

يصف «شوبِنهور» هذا الموضوع الأكثر إثـارة للعواطـف الـساميَّة بقوله:

ـ «إنَّ الطبيعة بكلِّ ما تمتلكه من رياح وأنهـر وجمـال، تولِّـد في نفوسنا القدرة على تجاوز الهموم»(1).

في هذه الرؤيا بالذات تتوضَّح الفروق التي يتعارض فيها «كانت»

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

مع «شوبنّهور»، إذ أنَّ «النظرية الكانتيَّة» في السموّ تؤكِّد تفوُّق الإرادات الميتافيزيقيَّة على مجموع القوى الفيزيائيَّة التي تواجهها.

كلُّ شيء يسير إذن كما لو أنَّ الطبيعة - في بعدها الجماليّ - تهدف أن تذكِّر «الذاتَ» بالإرادة في أعلى مستوياتها، بينما يظلُّ مشهد الطبيعة عند «شوبنّهور» يعكس تناقضاً عبثيّاً، دون أن يحدد أيَّ هدف للإرادة، هذا إذا لم يحاول إلغاءها تماماً.

يعاني الشعور بالسموّ في بعده الموضوعي غموضاً أساسيّاً: إذ أنَّ «شوبنّهور» لم ير بين الجمال والسموّ سوى فرقاً في الدرجة. ولكننا رأينا أن الرغبة بالسموّ ذات طبيعة مختلفة عن تلك التي تنتج الإحساس بالجمال، ذلك لأنَّ العالم الذي ننظره رغم أبعاده اللامتناهيَّة لا يوجد تجلياته بطريقة تشكِّل فيها «الذات» التي لا معنى لها الركيزة الأساسيَّة:

- «بينما تبدو «الذات» كظاهرة عابرة للإرادة، عرضة للإعياء والتلف في كلِّ لحظة، تشبه إلى حد كبير عدماً زائلاً أمام قوى لا يمكن الوقوف بوجهها، إلا أنَّها تمتلك الوعي بذاتها كشرط «للموضوع»، ومن ثمَّ فهي تشعر أنَّها الدعامة الضروريَّة للعالم كلِّه، وأنَّ صراع الطبيعة الرهيب ليس سوى مظهراً يعود إليها»[1].

يبدو الفرقُ بين الجمال والسموّ بهذا المعنى فرقاً في الطبيعة أكثر منه في الدرجة كما أسلفنا، طالما أنَّ علاقة «الذات» بـ«الموضوع» هي علاقة عكسيَّة بشكل جذري: لأنَّه في إطار الجمال تتحدُّ «الذات» في حالة تأملها «بالموضوع»، بينما نجدها في الشعور السامي قد توضَّحت مستقلَّة بكلِّ جلاء.

---

(1) Cl, Rosset, L'esthetique de Schopenhaur, p184.
كليمو روسيه، علم الجمال عند «شوبنّهور» صفحة 184.

ليست اللّذة الجماليَّة عند «شوبِّنهور» سلبية طالما أنَّها تتطابق مع إلغاء الألم: إنَّها بالأحرى «نافية»، بمعنى أنَّها تحقق انتصار «ذات» المعرفة على «ذات» الإرادة نفسها..

ولكنَّ هذا الانتصار «للذات» قد تمَّ في ظرف كانت تتعرض فيه الإرادة للحظر. إنَّ الجمالية كعلم عند «شوبِّنهور» تترك لدينا انطباعاً ثقيلاً على النفس، بحيث أنَّ علم الجمال نفسه يكاد أن يختفي في هذا الانطباع.

فإذا كان «العيد النيتشوي» صدى لأعياد «ديونيسس»[1] اليوناني، فإنَّ عيد «شوبِّنهور» يصوِّر السادة يخدمون العبيد، في الوقت الذي يظهر العبيد فيه سكارى وهم يهزؤون من ساداتهم لكي ينتقموا من ذلَّة السنين الطويلة التي ذاقوا فيها مرارة الرقِّ والعبوديَّة!

التقشُّف:

هكذا يعمل الفنُّ ـ تحت ثنائيَّة في الشكل ـ لحلِّ مشكلة الوجود.

إنَّه يظهر أولاً في بعده الموضوعيِّ كمخطط لحل نظري، طالما أنَّه يقود المشاهد إلى حدس «أمثلة» الإرادة.

إنَّ الصيغة الأولى للإجابة على سؤال «ما هي الحياة» في بعدها الذاتي هذه المرة هي في إيجاد العلاج ومعرفة المداواة!

في بحثنا الدؤوب شيئاً فشيئاً سوف نلمس تأثير هذا العلاج في أعماقنا، ولكنَّه سرعان ما ينتهي تأثيره في الفرصة الأولى التي نواجه فيها الرغبة الجديدة.

---

(1) ديونيسس: هو باخوس عند الرومان، وهو إله الخمر.

إننا في حالة تأمُّلنا للجمال نشبه السجناء الذين يحتفلون بيوم الراحة، نتذوق الحريَّة التي نظنُّها حقيقيَّة، ونتعزَّى مؤقَّتاً في الحياة، ولكنَّنا لا نستطيع أن نسوق الفنَّ إلى مبتغاه النهائي.

إنَّ الحدث الأخير للعالم لا يمكن له أن يستمرَّ إلاَّ في اللحظة التي تلغى فيها الإرادة، أي الدخول فيما يسمَّى «حياة الزهد والتقشُّف».

خمـود الإرادة

دروب الحكمة:

كالجمال، وعلى شاكلة الخير، يُشترَط بالتقشُّف أولاً المعرفة الحدسيَّة لجوهر العالم.

إنَّ الإنسان ـ الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يكشف عن حجاب «المايا»، وذلك من خلال معرفته بجوهر الأشياء التي تتكوَّن بتناقض داخلي يتخلَّى في النهاية عن الإرادة، عندها تتقاسم الفضيلة والقداسة نفس الينبوع.

تحت هذا العنوان نجد أنَّه من الصعب إدراك ما يفرّقهما عن بعضهما البعض، أو وضع الحدود بينهما:

ـ «ما يضيء لنا معالم التحول هو العبور الذي يقوم به الإنسان من أقانيم الفضيلة إلى أرض التقشُّف الجافَّة، إنَّه لم يعد يكتفي بأن يحبَّ الآخرين كما يحبُّ نفسه، وأن يشعر باحتقار شديد لجوهر إرادة الحياة لديه إذ يتجلَّى في التعبير المباشر ضد هذا الجوهر، والذي هو عمق عالم مفجع وكئيب»[1].

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

لقد رأينا كيف أنَّ الرحمة تفترض تجاوز مبدأ الفردانيَّة، وهو المبدأ الذي يقدِّم أشياء العالم لنا متميِّزة، ومنفصلة عن بعضها.

وبإقرارنا أنَّ ما يحرِّك الآخرين هو نفس المبدأ الذي يحثُّني على الفعل والحركة، فإنَّ ألمه في هذه الحالة يصبح ألمي بالذات، وأجهد منذ تلك اللحظة أن أتقاسم معه الخير بالتساوي.

بيد أنَّ البحث عن خير الآخر يشير إلى أنَّ عزوفي عن مبدأ الإرادة لم يتحقق كاملاً. فأنا «زهدت» في مبدأ الإرادة هذا، ولكنني لم أتنازل عن الإرادة نفسها. إنَّ الحبَّ الذي ينبثق من الطيبة يبدأ بالابتعاد شيئاً فشيئاً عن الإرادة. هنا قضيَّة موجبة وهي «الرحمة» التي تبدو كظاهرة غريبة للإرادة يتمُّ التأكيد عليها، فيوحُّدها بأشكالها الفريدة. ولكن المؤثِّر يغيِّر طبيعته من الطيبة إلى الحكمة: ليس هو حبُّ الأشياء جميعها ما يميِّز الحكيم، ولكنَّه النفور المطلق من العالم، أي ليس إعراضاً عن الأشكال الفرديَّة للإرادة ـ طالما أنَّ مبدأ الفرديَّة لم يعد موجوداً لديه ـ ولكنَّه إعراضٌ عن الإرادة نفسها كما أسلفنا. إنَّ الطيبة والحكمة ينبثقان من نفس الينبوع الوحيد، وهو معرفة جوهر العالم، ولكن عبر حجاب «المايا» الذي لا يظهر لنا الحقيقة في الحالتين بنفس الطريقة: فالطيبة تفترض أنَّ الإرادة هي كلُّ شيء، ولكنَّ الحكمة تقرر أنَّ هذه الطيبة ما هي سوى تناقض ينتهي إلى الفشل.

هذا هو في ـ النهاية ـ الوعي البشريُّ للصفات العبثيَّة التي تتّصف بها الإرادة، وهي ما سيضع نهاية لها.

إنَّ معرفة جوهر التناقض الذي يحكم العالم لا يكفي مع ذلك «لإنتاج» حالة التقشُّف الكامل:

على الرؤيا أن تستكمل عناصرها بالعمل. ولكنَّه عمل مضنٍ وشاق:

ـ «إنَّ تدمير الإرادة يعني إلغاء الرغبات نهائيّاً، والبحث الواعي عن الألم». من وجهة النظر هذه يشكِّل علم الأخلاق عند «شوبنّهور» تبايناً حقيقيّاً مع «الأبيقورية» التي تعتبر أنَّ الحكيم الأبيقوريَّ هو الوفيُّ للسعادة، بهروبه من الألم والبحث عن الرغائب، بينما يبحث تقشُّف «شوبنّهور» عن الأمل، وينأى بنفسه عن جميع أشكال المتعة.

ولكننا لا نفهم كيف أنَّ الألم، والذي هو الحجَّة الأولى التي يقدِّمها المفهوم التشاؤميُّ للوجود يستطيع الحصول على قيمة خالصة للنقاء الإنساني؟

لا يتعلق الأمر فقط بشجب الرغبات السيئة لصالح الطبيعيَّة منها ـ كما في إطار الفلسفة الأبيقوريَّة ـ ولكنَّ الحكمة تقتضي كما يرى «شوبنّهور» أنَّ هذه الرغبات تتّجه ضدَّ الطبيعة نفسها، وذلك بمحوها تماماً من قاموس الإرادة.

ولكنَّ مقاومة الإرادة تتطلَّب بالضرورة مقاماً ضدَّ ما يمثِّل الظاهرة المرئيَّة، والموضوعيَّة الأولى، ألا وهي الجسم البشري. يبحث الحكيم عن العفَّة وطهارة النفس، وفي الفقر الإرادي الذي يختاره كشكل أولي يواجه به متطلبات إرادة الحياة، كما أنَّه لا يوقف البحث عن الألم والمعاناة دونما كلل:

ـ «إنَّ كلَّ ألم يأتيه من الخارج، أو عن طريق الصدفة، أو من خبث الآخرين ومكرهم هو ألم يرضاه بروح طيِّبة، كما وأنَّ الشتم والإهانة التي يتعرَّض لها، هي من الأحداث التي تسعده لأنَّها تبرهن له على خمود الإرادة لديه، والتي هي ليست سوى شخصه بالذات».

يصبح عدوُّه في هذه الحالـة، صـديقه الـذي يحبُّـه رغمـاً عنـه، طالما أنَّ الشرَّ الفيزيائيَّ الذي تعرَّض له يتيح له الخلاص من الإرادة.

فإذا أصبح الألم بالنسبة لنا هو الخير، فإنَّ الرغبـة علـى العكـس من ذلك هي حالة يجب التـهرُّب منـها، لأنَّهـا تبعـدنا عـن الخـلاص المطلق، والذي ينعكس في مرآة الروح الصافية.

في بنيَّة المخطط الجماليِّ الذي يقدِّمه الفنُّ، قليلاً ما نهـتمُّ لـلألم في حالتيه الإراديَّة واللاإراديَّة.

وعلى هذا، نسمع في نـصوص «شـوبِّنهور»، «اللهجـة الكانتيَّـة» بكلِّ وضوحها وجلائها:

ـ «يرغـب البـشر بالاتّفـاق والمـصالحة، ولكـنَّ الطبيعـة تعـرف مصلحتهم أكثر منهم، إنَّها ترى التناقض الذي يحكـم الأنـواع، ودون أن يرقى بـالإرادة الأخلاقيَّـة لـديهم، كمـا في محـيط نظريـة «المثـال للتاريخ الكونيِّ»، هـذا التنـاقض سـيقودهم إلى قمـع الإرادة وإخمـاد لهيبها...».

الحكيم والعالم:

مع كلِّ ما تقدَّم، يظلُّ الألم مرحلة تمهيديَّة على أبواب الحكمـة، وللوصـول إليهـا، والنفـي الكامـل لـلإرادة، علامـات فارقـة يطبعهـا «الهدوء العميق» و«الصفاء الداخليُّ» و«حالة من السلام الدائم» تتولَّـد من اعتزال الحياة، والتخلِّي عن أهوائها الفارغة:

ـ يستطيع الإنسان بعد عدة معارك حامية ضد طبيعتـه أن يحـصل على انتصاره، والذي هو «الذات» الخالصة للمعرفة، والمرآة الـصافية للعالم، ذلك لأنَّ آلاف السلاسلِ التي تقيِّدنا إلى العالم لا تعـني شـيئاً بالنسبة له، لقد قطع علاقته نهائيّاً بكلِّ ما يربطه بالرغبات:

ـ «حقاً إنَّك لتراه باسماً، يتأمل بهدوء هرج العالم وهزله، غير آبه بما يدور حوله من أحداث الساعة»[1].

هذا الوصف للحكمة يشبه إلى حد بعيد رؤية «الكريس» لها، وذلك بوصفها الحكيم بأنَّه الإنسان الذي يتألم آلام العالم دون أن يشارك فيه.

لا يخفي التقارب بين وجهتيْ النظر بطبيعة الحال الفرق الأساسيَّ الذي يفصل «شوبِّنهور» عن «ليكرس»، خاصة في مكانة الإنسان ووضعه ضمن الكون.

يرى «ليكرس» مثله مثل «أبيقور» أنَّ الإنسان هو جسم مادي بين الأجسام، وهو لا يحمل على ظهره أيَّة غاية ميتافيزيقيَّة.

على العكس من ذلك، فإنَّ «شوبِّنهور»، وتبعاً «للمثاليَّة» في الفلسفة الكلاسيكيَّة لم يكفُّ قطُّ عن اعتبار الإنسان مركزاً لهذا العالم.

في المثاليَّة الكلاسيكيَّة يعتبر الإنسان في قمَّة العالم لأنَّه الكائن الذي تأخذ منه الخلائق معناها، وغاياتها، إنَّنا نجد هذه القيمة الغائيَّة للبشريَّة واضحة في مثاليَّة «كانت» والتي تؤكِّد على أنَّ الإنسان هو «من يملأ فراغ الخَلْق»! إنَّ الكون الماديَّ يظلُّ بلا معنى، والشيء الوحيد الذي يستطيع أن يقدِّم له محتوى روحيَّاً هي الحريَّة وأخلاق الإرادة الإنسانيَّة.

بهذين الشرطين لا يقتصر العالم على أجزائه الماديَّة الخاضعة للقوانين الميكانيكيَّة، بل يصبح ذا معنى محدَّد، وغاية أخلاقيَّة سامية... ولكنَّ لـ «شوبِّنهور» رأي آخر:

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

ليس الإنسان هو الكائن الذي يجد الكون به معناه وغايته: فالعالم ـ ومن خلال جوهره المتناقض عبثي لا جدوى له، فإذا كان الإنسان يمثِّل القمَّة في تصنيف الموجودات، فذلك لأنَّ هذه العبثيَّة تجد فيه، وفيه فقط صيغها المثلى.

في هذا الإطار يكون الإنسان خاضعاً للإرادة التي تحدِّده، فالخطيئة الآدميَّة لكلِّ البشر هي تواطؤه المذنب بالنسبة للإرادة في توكيد طبيعتها، ولكنَّ قدرتها على التجاوز تتمثَّل في طبيعتها المسيحيَّة، وهو الشكل الأكثر اكتمالاً لإرادة الحياة، وبهذا يكون الإنسان المخلوق الوحيد الذي به تتخلَّص إرادة الحياة من نفسها.

ثنائيَّة الغموض

لغز الحريَّة:

يتأثَّر إلغاء الإرادة، وهو الفعل الأخير لها، بثنائيَّة مزدوجة.

أولاً: هو لا يقدِّم لنا أيَّ شرح حول الطريقة التي تستسلم الإرادة بها في الوقت الذي تعي ذاتها. هذه الظاهرة أتت على شكل وصف لا كتحليل وشرح لها.

يكتفي «شوبنهور» حسب هذا الاستسلام بالقول أنَّ الإرادة منتوج معرفة هادئة مستنيرة، أي من عمل التجربة التقشفيَّة التي يمارسها المرء على نفسه، والتي تتحوَّل من ثمَّ إلى مفهوم:

ـ «لقد أشرت للتوِّ إلى الينابيع التي تجيز لنا المعرفة المباشرة، والتي تعرف منها الظواهر، حيث يتجسَّد استلام إرادة الحياة، وهنا تقع النقطة النهائيَّة في دراستنا. مع ذلك أعترف أنَّ كلَّ ما قلته هو قول

عمومي، لأنَّه من الأفضل العودة إلى الأحداث التي نستمدُّها من التجربة المباشرة، وتركها تتكلَّم عن نفسها»[1].

يا لهذا التحفُّظ الغريب؟!

لأنَّه إذا أثبتت الظاهرة هذه حقيقة الزهد والتقشُّف، فإنَّها ستظلُّ صامتة حول طبيعة المعضلة التي يعود إليها وضع حد للإرادة.

إنّنا سنتساءل بطبيعة الحال: ولكنَّ هذا الاستسلام ألا يرجع إلى الإدراك في النهاية؟

قد يبدو أنّه هو ما يُؤَمِّنُ الانتقال الذي يضفي على معرفة جوهر العالم المكانة التي ينعم بفضلها، ويُسند إلى الذكاء المهمَّة الأخيرة للإرادة بعد استسلامها. ولكننا حين نعزو إلى الإدراك القدرة على وضع حد للإرادة، فهذا يعني بالضرورة إضفاء مَلَكَة الإرادة الخاصَّة عليه، مما يتعارض وطبيعته الأساسيَّة: إذ كيف له، وهو ظاهرة، أن يعطي الفرصة لعمل ما؟ هذه الفرضيَّة ظلَّت تلقي معارضة شديدة، لأنَّ إرادة الحياة لا تأتي من الألم كما في حالة «السبب والنتيجة»، بل من الاختيار الحرِ للإرادة ذاتها.

بيد أننا لا نرى بوضوح في محيط هذه الفرضيَّة، كيف يكون الفعل النافي إراديَّاً، وذلك عبر جوهره الخاص؟ يبدو أنَّ «شوبنّهور» يحاول أن يخفي معالم هذه المعضلة بقوله:

ـ «سلفاً نستطيع فهم أنَّ ما يُنتج ظاهرة العالم قادر على عدم إنتاجها، وفي النتيجة فهي ستظل خامدة بلا حراك. بمعنى آخر نقول أنّه إذا كان انتشار الظاهرة هذه موجوداً فهذا يوجب وجود تناقض،

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍ.

إذا كان الانتشار هو الذي يقدِّم الظاهرة التي تسمَّى «إرادة الحياة»، فإنَّ التناقض هو ما يشكِّل هنا «عدم إرادة الحياة»!».

هذا النفي أصبح مشكلة لدى «شوبِّنهور»، فهو لا يلغي جوهراً كامناً في إرادة الحياة، ولكنَّه يزيل عدم إرادة الحياة من المشهد:

ـ «إنَّ ما كان يريده، لم يعد يريده. إنَّه نفس الشخص الذي يريد ولا يريد، وهو في النتيجة سوف لن يزول في الحالتين»!

هذا التعبير في ظاهره البسيط يخفي غموضاً في التفاصيل، ذلك لأنَّه إذا كان العالم إرادة في عمقه، فما هي المكانة الميتافيزيقيَّة «للفرد» الذي يريد أو لا يريد؟ ثم ما هي طبيعة هذا الإلحاح الذي يتمتَّع بالقدرة على وضع حد للإرادة؟

كما نرى، إنَّ جهود «شوبِّنهور» في إخفاء معالم المعضلة هذه تظلُّ مصدراً لغموضٍ لا يمكن فهمه، وهذا ما اعترف به في كتابه «العالم كإرادة وتجلٍ» حين قال:

ـ «إنَّ الحريَّة تعني الغموض الكامل».

علينا فهم الحريَّة هنا بمعنى الاختيار الحرُّ، أي التأكيد أو النفي، بعيداً عن كلِّ ما يتعلَّق بالغائيَّة.

وكما رأينا، فإنَّ «شوبِّنهور» يرفض أن يعزو إلى حريَّة كهذه ظواهر الإرادة الغريبة؛ فالأحداث البشريَّة، والتي هي عبارة عن ظواهر للعالم تنقاد في النهاية لمبدأ الوعي، المُنتِج الطبيعي للضرورة.

مع ذلك، لا تخضع «الإرادة بذاتها» لشرائع مبدأ الوعي لأنَّها سابقة له، ومن ثمَّ فهي أيضاً المكان الحقيقي للحريَّة بمعناها الميتافيزيقي.

ولكنَّها إذ لا تنتهي سوى بنفسها، فهي تبقى تابعـة لطبيعتـها ذات الصفة التوكيديَّة.

إنْ وجدت حريَّة للإرادة «كشيء بحدِّ ذاته» فهي ستظلُّ بالكامـل في مواجهة طبيعتها القابلة للنفي، هكذا نجد أنَّ «شـوبنْهور» يقـدِّم لنـا مفهوماً غريباً عن الحريَّة، حيث أنَّها بهذا الطرح هي من تعطـي الإرادة القدرة على ألا تريد؟!

لقد لاحظ «نيتشه» ببساطة هذه المعضلة في بحثه الفلـسفيِّ الـذي يحمل عنوان «أصل الأخلاق»[1]:

ـ «إذا كان العالم إرادة بجـوهره، علينـا أن نعتـرف أنَّ الإرادة في ألا تكون، هي أيضاً إرادة، بمعنى أنَّهـا حـين لم تعـد تريـد، فهـي لم تتوقف عـن كونهـا إرادة لم تعـد تريـد». ويـضيف «نيتـشه» في نفـس البحث:

ـ «هذه الكراهيَّة للبشر، والحيوان بشكل أكـبر وهـذه البـذاءة في المعاني، وفي الوعي أيضاً، كلُّ هذا يعني، ودونما فهـم واضـح إرادة في العدم، ونفـوراً مـن الحيـاة، وتمـرداً ضـدَّ التناقـضات الأساسـيَّة للوجود! ومع كلِّ ما تقدَّم تظلُّ هذه إرادة فقط. ومن أجـل تكـرار مـرة أخرى ما قلته في البداية: إنَّ الإنـسان يفـضِّل إرادة العـدم علـى عـدم وجودها».

هكذا يتوضَّح الموضوع الغـامض.. إنَّـه يتعلَّـق بـالإرادة نفـسها. ولكنَّ المشكلة التي يطرحها علينا ربما تجد جذورها في تـشدُّد فلـسفة «شوبنْهور» وتوترُّها.

---

(1) Nietzsche, Genealogie de la morale, Tra H. Alber, Paris 1964.
نيتشه ـ أصل الأخلاق ـ ترجمة هـ. ألبير ـ باريس 1964.

لقد رأينا سابقاً المسألة التي قادتنا إلى التفكير في الشعور بالذنب الوجوديِّ بمعزل عن خرق الأوامر الإلهيَّة وانتهاكها.

ولكنَّ السؤال هو كيف يمكن للبشر الحصول على الخلاص دون افتراض أولي لوجود «الله»؟

نجد أنَّه ليس أكيداً ـ والحالة هذه ـ أنَّ إلحاد «شوبنّهور» يوفِّر إمكانيَّة الخلاص التي يطالب بها تشاؤمه ذاك..

لغز العدم:

إنَّ الغموض الثاني الذي يلفُّ فلسفة «شوبنّهور» يتعلَّق بحالة المطابقة مع استسلام الإرادة في الفصلين الـ [69] إلى [79] نظرة الحكمة كموضوع لوصف مزدوج.

في وصف الفصل الـ [68] تنجو تجلِّيات الإرادة بالحياة على الرغم من غياب هذه الإرادة نفسها، ولكنَّ هذه الحالة ليست الوضع النهائيَّ للحكمة.

حسب التعبير المستخدم في الفصل [70]، وهو «الفناء في العدم» يستطرد «شوبنّهور» بالقول:

ـ «في الوقت الذي ننفي فيه الإرادة، فإنَّه يترتب علينا إلغاء جميع الظواهر، وبنفس الوقت الذي تلغي الإرادة فيه ظواهرها جميعاً، فإنَّها تلغي أيضاً الأشكال العامة لها، وتلغي معها الزمان والمكان، والشكل الأعلى والأساسيَّ لتجلِّياتها، ألا وهو «الذات» و«الموضوع». وبهذا لم يعد هناك لا إرادة ولا تجلِّيات، ولا كون أيضاً، ولم يتبق أمامنا سوى العدم»[1].

---

(1) العالم كإرادة وتجلٍّ.

ولكنَّ الوصف السابق يفترض دوام التجلِّيات في الظهور حتى في غياب الإرادة، بينما هنا نجد أنَّ هذه التجلِّيات تضمحلُّ وتتلاشى نهائياً، حاملة معها مبدأها أيضاً!

ولكنَّ هذا العدم مع ذلك ليس مطلقاً البتَّة: لأنَّه إذا استمر في رفض عالم الإرادة، ورفض عالم التجلِّيات كذلك، فهو لن يتوقف عند هذا الحدّ! هنا لا يقدِّم لنا «شوبِّنهور» أيَّ وصف إيجابي لهذه الحالة الثالثة في أبحاثه.

إنَّ فلسفته تتكوَّن من التجربتين، الداخليَّة والخارجيَّة، وبينهما يتأرجح عالم الإرادة الحسيُّ من خلال التجربة الداخليَّة، إلى عالم التجلِّيات الذي تتجسَّد فيه الإرادة، وتظلُّ الفلسفة عاجزة في النهاية أن ترى بشكل إيجابي ما هو نافٍ لهذه التجربة أو تلك:

- «وفي النتيجة الطبيعيَّة، فإنَّ عقيدتي تبلغ الذروة، وتأخذ صفة سلبيَّة ومحدَّدة من خلال نفي الإرادة، لأنَّها لم تعد تتكلم سوى عما نرفض أو نهجر».

على هذا المستوى من الخطاب، نجد أنَّ «شوبِّنهور» لا يتكلَّم مع الحكماء، بل مع الصوفيَّة!

لم يعد هناك من وسيلة أخرى سوى إحالة ما يشعر به أولئك الذين توصَّلوا إلى النفي المطلق للإرادة إلاَّ إلى ما نسميه بالذهول مرة، وبالإشراقات مرة أخرى، وبالاتحاد مع «الله»، وهي أعلى الدرجات التي يوصل إليها علم الصوفيَّة.

هذه الإحالة إلى التجربة الصوفيَّة تجيز لنا العودة إلى النقد الذي وجَّهه «شوبِّنهور» إلى فكرة «الحدس السامي».

وكما رأينا سابقاً فهو لا يعتبر هـذا الحـدس مـستحيلاً طالمـاً أنّـه يقـدِّم لنـا «المَثَـل» الإيجـابيَّ الـذي لا يظهـر إلاَّ مـن خـلال الإرادة وتجلّياتها، لأنّه يظلُّ عـصيّاً علـى جميـع المفـاهيم، فـإنَّ «شـوبنّهور» يرفض أن يعطيه المقام والقيمة الأساسيَّة في خطابه الفلسفي.

وبعيداً عن أنَّ الفلسفة تعتمد على بعض مـن «الحـدس الـسامي» هذا، فهي تتوقّف عند عتبته، ولا تستطيع سوى أن تعيـده إلى الـدليل الفلسفيِّ للتجربة من خلال تعريف لا يمكن التوصل إليه.

إنَّه جهد متواصل من أجل ترجمة حدس العالم كإرادة إلى مفهوم تقوم به فلسفة «شوبنّهور»، وتنتهي هكذا في الـصمت، هـذا الـصمت الذي تستطيع به فقط أن تعبِّر عن نفيها للإرادة.

* * *

الخاتمة

قيمة التشاؤم الفلسفي

لِمَ التشاؤم؟

إنَّ من يتصفَّح كتب «شوبنْهور» لا بدَّ له أن يسأل هذا السؤال المضني، لأنَّ اختيار فلسفة كهذه يبدو عبثيّاً للوهلة الأولى.

لا تتوقَّف هذه الفلسفة عن التأكيد النهائيِّ للبؤس الذي يعانيه البشر، وهي تدفع بالإنسان ذي الحظِّ العاثر إلى آلامه وعذاباته، تاركة من يأمل بالسعادة في مواجهة القلق والخوف من المجهول!

هذه الفلسفة تعتمد في جميع الأحوال على سؤال يدعو إلى التوقُّف عنده:

«ثمَّ ماذا بعد، وما الفائدة من كلِّ هذا؟».

إنَّ التقشُّف المطلق الذي قدَّمه «شوبنْهور» كعلاج ممكن لا يبدو أنَّه مفيد بما فيه الكفاية. لذا ترغمنا فلسفته تلك على التأرجح بين دوام البؤس بالضرورة، والبحث عن حل ممكن لهذا البؤس.

ولكنَّ مأزق التشاؤم هذا ليس سوى حالة تبدو في الظاهر فقط:

بعيداً عن مضاعفة آلامنا، يتمتَّع التشاؤم بقوَّة غريبة على عزائنا إذا ما غيَّرنا نظرتنا إلى الألم. إنّنا عادة ما نعطي الألم الصفة «العرضيَّة» و«الطارئة»: وبهذه الصفة نقصره على تعرُّضنا للصدفة السيئة الخارجيَّة التي تسببه لنا، لأنَّ ما يحزننا ليس هو الألم فقط ولكنَّ التفكير بوجود ظروف كهذه قد نواجهها، بمعنى آخر، إنَّه «التفكير بآلامنا العرضيَّة ما يحفزُ الألمٍ في أعماقنا».

نحن نتألَّم خاصة من حقيقة الألم على ضوء إمكانيَّة نتصورها له.

ومع ذلك نظلُّ ضحايا وهم تفاؤلي يدعونا إلى رؤية السعادة كغاية طبيعيَّة للحياة.

وكبشر نخضع لهذا الوهم الذي يضع بنفسه العوائق أمام غاياتنا، يبدو لنا إذن كحجرة عثرة غير مقبولة كان على العالم أن يرفضها منذ البدء.

نفهم منذ الآن الحماسة التي هاجم بها «شوبنّهور» وهم التفاؤل.

إنَّ التفاؤل عنده مجرد هراء، وهو خطر على الإنسان الذي يعتمده وسيلة للحياة:

ـ «كلّ وهم من هذا النوع يمثّل قمّة لا بدّ من النزول منها، وشبحاً لا بدّ أن يتبدّد في أول لحظة ينتشر فيها النور»(1).

إذا كان التفاؤل يشكّل المصدر الحقيقيّ لليأس، فإنّ التشاؤم هو القيمة العلاجيّة إذن! وبعدم وجود التقشّف «الممكن الممارسة» بالنسبة للمجموع العام للبشر الفانين، فإنّ «شوبنّهور» يدعو إلى اعتبار كل ألم ضرورياً، وكلّ سعادة هي شكل من أشكال المستحيل. ولكنّ هذه الرؤيا تنتج لنا إمكانية الصفاء الذهني الذي تدعو إليه الفلسفية الرواقيّة.

في النهاية، يظلّ الحمار الذي يرفض التقدُّم خطوةً واحدة، وذلك لإدراكه أنّه لن يقرِّب المسافة التي تفصله عن «البقلة»، أكثر حكمة وسعادة من ذاك الذي يفني حياته لتحقيق غاية لن يحصل عليها أبداً.

بهذا المعنى نقترب من فهم حكم «شوبنّهور» لفلسفته الخاصّة:

ـ «إنَّ فلسفتي لم تعطني شيئاً، ولكنّها وفّرت عليّ الكثير من العناء والجهد في انتظار هذا الشيء»!!.

* * *

---

(1) العالم إرادة وتجلٍّ.

BIBLIOGRAPHIE

A) Œuvres de Schopenhauer

1– De la quadruple racine du principe de raison suffisante, trad. F.X. Chenet, Paris, Vrin, 1991.

2– Le Monde comme volonté et comme représentation, trad. Burdeau et Roos, Paris, PUF, 2004.

3– De la volonté dans la nature, trad. E. Sans. Paris, 1969.

4– Entretiens, Paris, Criterion, 1992.

5– Aphorismes sur la sagesse dans la vie, trad. Cantacuzène, revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 1989.

6– Le Fondement de la morale, trad. Burdeau, Aubier, Paris, 1978.

7– Essai sur le libre arbiter, trad. S. Reinach, revue et corrigée par D. Raymond, Paris, Rivages, 1992.

8– Parerga et Paralipomena, trad. J. –P. Jackson, éditions Coda, 2005.

9– Sur la religion, trad. E. Osier, Paris, Garnier Flammarion, 1996.

10– Correspondances completes, trad. C. Jaedicke, Alive, 1996.

11– Éthique et politique, trad. Dietrich, revue et corrigée par A. Kremer – Marietti, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

QUELQUES COMMENTARIES SUR SCHOPENHAUER

– Thomaz Brum, Shcopenhauer et Nietzsche, L'Harmattan , Paris, 2005.

– Chr. Bonnet et J.Salem, La Raison dévoilée, études schopenhaueriennes, Paris, Vrin, 2005.

– Roger-pol Droit, Présences de Schopenhauer, ouvrage collectif, Paris, Grasset, 1989.

– P. Ferrand, Schopenhauer, Paris, Ellipses, 1998.

– J. Lefranc, Schopenhauer, ouvrage collectif, Paris, L'Herne, 1997.

– A. Philonenko, Schopenhauer, une philosophie de la tragédie, Paris, Vrin, 1980.

– Perrot, Schopenhauer, Paris, Quintette, 1997.

Cl. Rosset, Ecrits sur Schopenhauer, Paris, PUF, 2001.

– Schopenhauer, philosophe de l'absurde, Paris, PUF, 1994.

– A. Roger, Le Vocabulaire de Schopenhauer, Paris, Ellipses, 1999.

– V. Staneck, Le Monde comme volonté et comme representation, livres I et II, Paris, Ellipses, 2002.

مراجع البحث

أعمال شوبنهور:

1 ـ الجذر المربَّع لمبدأ الوعي الكافي. ترجمة: شيني ـ باريس 1991.

2 ـ العالم كإرادة وتجلٍ. ترجمة بيردو وروز ـ باريس 2004.

3 ـ حول الإرادة في الطبيعة. ترجمة سان ـ باريس 1969.

4 ـ حواريَّات. باريس 1992.

5 ـ مَثَلٌ حول الحكمة في الحياة. ترجمة كانتاكيزن ـ باريس 1989.

6 ـ أصل الأخلاق. ترجمة بيردو ـ أوبييه باريس 1978.

7 ـ بحث حول الاختيار الحرِّ. ترجمة رنش ـ باريس 1992.

8 ـ حول الدين. ترجمة أوزييه ـ باريس 1996.

9 ـ المناظرات الكاملة. ترجمة جيديك ـ 1996.

10 ـ علم الجمال والسياسة. ترجمة ديتريش ـ كتاب الجيب 1996.

بعض الدراسات حول «شوبنّهور»:

ـ توماس بريم، شوبنّهور ونيتشه ـ باريس 2005.

ـ بونيه وسالم: الوعيُّ السافر ـ دراسات شوبنهوريَّة ـ باريس 2005.

ـ روجيه دروا ـ تأثير شوبنّهور ـ باريس 1989.

ـ فيَّرا ـ باريس 1989.

ـ لوفران ـ شوبنّهور ـ باريس 1997.

ـ أ. فيلونونكو ـ شوبنّهور، فلسفة التراجيديا ـ باريس 1980.

ـ بيرو. شوبنّهور ـ باريس 1997.

ـ كليمو روسيه 1 ـ بحوث حول شوبنّهور باريس 2001.

ـ كليمو روسيه 2 ـ شوبنّهور فيلسوف العبث باريس 1994.

ـ أ. روجيه ـ مصطلحات شوبنّهور باريس 1999.

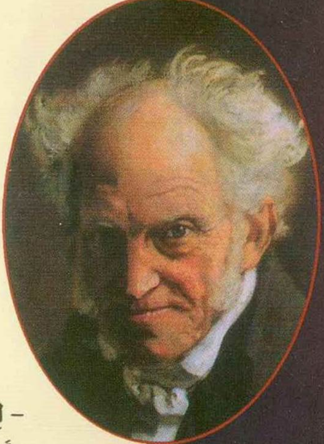
ـ ف. ستانيك ـ العالم كإرادة وتجلٍ ـ الكتاب الأول والثاني باريس 2002.

الفهرس

قصّتي مع "شوبنهور" 5
مقدمة أصول فلسفة شوبنهور 13
إعادة التحليل على ضوء الوعي الحديث 16
التساؤل أمام الشر 21
حالة الشرّ المطلق: 21
رفض الحلول الوهميَّة لمشكلة الشر: 22
موضوع الفلسفة: 24
الفصل الأول: العالم هو ما أتمثّله 27
"الذات" و"الموضوع" 29
ليس للعالم رائحة، ولا طعم، ولا لون 31
مثالية الخصائص الأولى 35
مثالية الزمان والفراغ 37
السببيَّة 41
أصول التجلّيات 44
العرض المسرحي للعالم 47
العلم والعالم 50
حدود العلم 53
شروط العالم الموضوعي: 53
سرُّ العلم: 54
الادّعاء اللامبرر للعلم: 56
الفصل الثاني: العالم كإرادة 59
1ـ العودة إلى "كانت" 61

تجاوز «كانت» للميتافيزيقيا: 61
استكمال المنهج الوضعي: 63
«شوبنهور» مرشداً لـ «نيتشه»: 66
2 ـ تجاوز "شوبنهور" لـ"كانت" 68
3 ـ جوهر العالم... كإرادة........................ 73
ميتافيزيقيا تعتمد على التجربة النقدية للميتافيزيقيا المجرَّدة ... 73
طريق الجسم الخفـي........................ 75
مبدأ الإرادة........................ 76
فلسفة العبث 84
4 ـ التشـاؤم 89
الحرب الكونيَّة: 89
الفصل الثالث: الفنُّ والحقيقـة........................ 97
1 ـ معجــزة الفــن 101
العين الخالدة للعالم 101
معرفة الأفكار........................ 104
2 ـ حول تراتبيَّـة الفنون 111
فــن العمــارة: 112
الشعــر والتراجيديـا: 113
3 ـ ازدواجيـة المتعـة الجماليَّـة 117
الفصل الرابع: قدر الإنسان........................ 121
1 ـ وصف الوضع البشري........................ 123
الأرواح المعذَّبــة: 123
الذريعة الكميَّة: 125
ذرائعيَّـة الواقـع المُعـاش 128

ذرائعية الغاية..133
حتميَّة البؤس 146
2 ـ استحالة التقدُّم 159
لا جديد تحت الشمس:..160
التاريخ والأحداث المختلفة: 163
3 ـ العدالة الكونية 166
صل الخامس: طرق الخلاص..171
1ـ تجاوز الشرّ..173
موضوع الفلسفة الأخلاقيَّة: 173
نقد شوبنّهور لـ «الوعي العملي»..177
كانت المشعوِّذ 180
الأساس الحقيقيُّ للأخلاق 185
2 ـ تجاوز الشر..193
رفض الانتحار: 193
الفن ـ تقسم المؤثرات: 196
الجمـال:..197
السمـوُّ: 201
التقشُّـف: 203
خمـود الإرادة..204
ثنائيَّـة الغموض 209
الخاتمة..216
BIBLIOGRAPHIE..218
QUELQUES COMMENTARIES SUR SCHOPENHAUER..219
مراجع البحث..220



Guillaume Morano

Schopenhauer

- لِمَ التشاؤم؟

إنَّ من يتصفَّح كتب «شوبِنهور» لا بدَّ له أن يسأل هذا السؤال المضني، لأنَّ اختيار فلسفة كهذه يبدو عبثيّاً للوهلة الأولى.

لا تتوقَّف هذه الفلسفة عن التأكيد النهائيِّ للبؤسِ الذي يعانيه البشر، وهي تدفع بالإنسان ذي الحظِّ العاثر إلى آلامه وعذاباته، تاركة من يأمل بالسعادة في مواجهة القلق والخوف من المجهول!

هذه الفلسفة تعتمد في جميع الأحوال على سؤال يدعو إلى التوقُّف عنده:

- «ثمَّ ماذا بعد، وما الفائدة من كلِّ هذا؟»..

يبدو أنَّ تاريخ الفلسفة قد اهتمَّ بحياة «شوبِنهور» أكثر من اهتمامه بفلسفته، كما لو أنَّ معرفة حياة الرجل كافية لفهم هذه الفلسفة!

هكذا قُدِّم لنا «شوبِنهور» بصورة رجل عجوز حادِّ الطباع، كاره للبشر، دفعه احتقاره لِنظرائه لدرجة أنَّه جعل من كلبه الوارث الوحيد لكلِّ ما يملك قبل أن يموت.

ISBN 978-9933-429-21-8